طبع بأمر من صاحب الجلالة أمير المؤمنين الحسن الثاني نصره الله

المملكة المغربية
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

ترتيب الفروق واختصارها

تأليف
أبي عبد الله محمد بن ابراهيم البقوري
المتوفى سنة 707 هـ

رتب فيه واختصر فروق شهاب الدين القرافي
في القواعد الفقهية

تحقيق
الأستاذ عمر ابن عباد
خريج دار الحديث الحسنية

الجزء الأول

1414هـ - 1994م



تـقـديـم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن كتاب الفروق في القواعد الفقهية لمؤلفه الإمام العلامة، الفقيه الأصولي الكبير، الجامع بين علوم النقل والعقل، أبي العباس، شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي الصنهاجي رحمه الله، كتاب جليل القدر، عظيم الفائدة، انتشر نفعه، وذاع صيته بين العلماء منذ تأليفه، وظل عمدة للفقهاء، ومرجعا لهم في كثير من الأحكام الفقهية، والفروع والمسائل الجزئية، المؤسسة على أصول الشريعة، أو قاعدة من قواعدها الكلية، بحيث لا يكاد كتاب من أمهات الفقه يخلو من ذكره والإشارة إليه.

ومن ثم كان لهذا الكتاب أهميتُه الخاصة، ومكانته البارزة بين تلك الكتب والمؤلفات القيمة التي ألفها العلماء في هذا الموضوع على مختلف مذاهبهم الفقهية في تأصيله لتلك القواعد على مذهب الإمام مالك رحمه الله وأصوله المعتمدة.

غير أن الإمام القرافي رحمه الله لم يأخذ في كتابه هذا بالطريقة المعروفة والمعتادة عند الفقهاء في التصنيف على الابواب، فلم ينهج فيه منهج الترتيب والتبويب، ولم يسلك فيه مسلك التصنيف الذي يضم مجموعة من القواعد والأحكام، ويُدْرِجها في باب، وإنما جمع الفروق بين القواعد الفقهية التي اشتمل عليها، وضمها بكيفية متتابعة تجعل القارىء والدارس يتنقل بين فرق وآخر، وقاعدة وأخرى، متتبعا للكتاب، وباحثا عن الفرق الذي يعنيه ويهمه في مسألة من المسائل أو جزئية من الجزئيات، أو قاعدة من قواعدها الكلية.

وقد يسر الله لهذا الكتاب ولمؤلفه من يقوم في عصره بدراسة وافية له، فاستوعبه وحصله وتعمق فيه، فعمل على اختِصَارِهِ وترتيبه على أساس إرجاع كل مجموعة من القواعد فيه الى العلم الذي تنتمي إليه، والى الباب الذي يناسبها وتندرج فيه من الأبواب الفقهية، فكان ذلكم هو العالِمَ الجليل، والفقيه الكبير، والصوفي الورع الشهير تلميذ القرافي، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم البقوري المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمائة هجرية (707 هـ).

فقد عمد هذا الفقيه المتمكن من علوم النقل والعقل، إلى كتابِ شيخه القرافي في الفروق، فاختصره ورتبه وبوبه، ونبه على ما ظهر له فيه، وألحق به ما يناسبه مما لم يذكره القرافي من المسائل والقواعد. فجاء كتاب الترتيب هذا كتابا مكتملا وافيا، وفي صياغة وصورة جديدة، جمعت بين ما اشتمل عليه الكتاب الأصلي من القواعد الكلية وتفريعاتها الجزئية، وبين تلك المزايا والفوائد المشار إليها، والتي ميزت كتاب ترتيب الفروق واختصارها، مما يساعد على الرجوع إليها والانتفاع بها في يسر وسهولة ووضوح وجلاءٍ.

وقد ظل هذا الكتاب الفقهي الهام تراثا مغمورا بين رفوف المكتبات العامة، مكنوزا بين خزائنها العلمية الوفيرة، حتى أراد الله إظهاره لحيز الوجود، وإخراجه للانتفاع به من العلماء، فوقع اختيار وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية عليه ليكون ضمن كتب التراث الاسلامي، والدراسات العلمية القيّمة التي تطبعها الوزارة سنويا، وتصدرها في شهر رمضان من كل عام، وعهدت الى احد الاساتذة العلماء المتخرجين من دار الحديث الحسنية هو الاستاذ ابن عباد عمر، لما عُرف عنه من اهتمام بالفقه وأصوله وقواعِدِهِ وغيرها من العلوم الاسلامية، فاستجاب للقيام بهذا العمل العلمي الهام، فأوْلاَهُ عناية واهتماما، وبذل مجهوداً حميدا في اقتحام الميدان، واستسهال الصعاب، وواصل العمل في تحقيق هذا الكتاب على ما هو عليه من كبر الحجم، وسعة الموضوع ودقة العبارة، وتنوع المضمون وتشعب المحتوى، مما جعله موسوعة من العلوم والمعارف المختلفة والابواب والفصول الفقهية المتعددة.

وانطلاقا من الرسالة الدينية والعلمية التي تضطلع بها وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية في مضمار إحياء التراث الاسلامي وطبعه ونشر أمهات كتبه الوفيرة المفيدة. واعتباراً للاهمية والمكانة الكبيرة التي لكتاب الفروق للامام القرافي، ولاختصاره وترتيبه الذي الفه تلميذه الشيخ البقوري رحمهما الله.

فإن الوزارة يسعدها أن تطبع هذا الكتاب الذي يحمل عنوان :
«ترتيب الفروق واختصارها»، وأن تصدر الجزء الاول منه في مطلع شهر رمضان المبارك لعام 1414 هـ، على أن تتبعه بالجزء الثاني المتمم للكتاب في غضون الشهور القليلة القادمة بحول الله، وذلك حتى يكون مكتملا، ومرجعا بين أيدي السادة العلماء المتمكنين، والأساتذة الباحثين، والطلبة الدارسين، المهتمين بدراسة الفقه الاسلامي والمتخصصين في أصوله وفروعه، وأدلته ومقاصد الشريعة الاسلامية الحكيمة.

وإن الوزارةَ لتسأل الله العلي القدير أن يجعل طبع هذا الكتاب في سجل الأعمال الصالحة والحسنات الخالدة والمكارم الحميدة لمولانا أمير المؤمنين حامي حِمَى الوطن والدين، جلالة الحسن الثاني، وأن يكون من الثمار الطيبة لغرسه الطيب المبارك، المتمثل في مؤسسة دار الحديث الحسنية التي أسسها أعزه الله على تقوى من الله ورضوان، لتكون إشعاعا مستمرا للعلوم الاسلامية، ولتظل مناراً لِلْعرفان، وأن ينفع الله به العلماء والفقهاء وكافة الدارسين والباحثين وكافة المسلمين، ويجعلَ العمل فيه خالصا لوجهه الكريم، وأن يقر الله عين جلالة أمير المؤمنين بولي عهده الأمجد، صاحب السمو الملكي الأمير الجليل سيدي محمد، وصنوه الأسعد صاحب السمو الملكي الأمير المجيد مولاي رشيد، وأن يحفظه في كافة أسرته الملكية الشريفة، إنه سبحانه سميع مجيب.

وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية
الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبي الله ورسوله الامين، سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن كتاب ترتيب الفروق واختصارها لمؤلفه الجليل، الفقيه الأصولي الكبير، الشيخ أبي عبد الله محمد بن ابراهيم البقوري المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمائة هجرية (707 هـ)، يعتبر تراثا فقهيا هاما بين كتب تراث الفقه الاسلامي وقواعده الفقهية العامة على مذهب الإمام مالك رحمه الله.

ذلك أن مؤلفه رحمه الله اختصر فيه ورتب فيه كتاب الفروق بين القواعد الفقهية لشيخه الجليل، فريد دهره ووحيد عصره، الإمام المحقق أبي العباس، شهاب الدين احمد بن ادريس القرافي رحمه الله. ومكانة كتاب الفروق، وأهميته العلمية من المعرفة والشهرة بمكان، ولا تخفى على اصحاب الفضيلة العلماء مشرقا ومغربا، منذ تاليفه في القرن السادس الهجري، حيث ظلوا يرجعون إليه ويعتمدونه في كثير من الفروع والمسائل الجزئية، المؤسسة على القواعد الكلية الفقهية، ولا يكاد كتاب من الكتب الواسعة في الفقه وقواعده، وأصوله يخلو من ذكره والاشارة اليه، والاستشهاد بكلامه وقواعده.

وقد أوضح شهاب الدين القرافي نفسه هذه الاهمية والمكانة التي لكتابه الفروق في فقرات من ديباجته التي قدّم بها لكتابه هذا حيث قال فيها رحمه الله.

«أما بعد، فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلُوا اشتملت على أصول وفروع. وأصولها قسمان :

أحدهما المسمى : بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة، وما يَعرِض لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الامر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلّا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإن اتفقت الاشارة اليه هنالك على سبيل الاجمال، فبقِي تفصيله لم يتحصّل.

وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعْظُمُ قدر الفقيه ويَشْرُف، ويظهر رونق الفقه ويُعرَف، وتتضح مناهج الفتاوى وتُكْشَف، فيها تنافَسَ العلماء، وتفاضَلَ الفضلاء، وبرز القارح على الجَذَع، وحاز قَصَبَ السبق من فيها بَرِع، ومَن جَعلَ يُخَرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقَنِطَت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العُمُر ولم تَقْضِ نفسُه مِنْ طلَبِ مُنَاها. ومن ضبط الفقه بقواعِدِه استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات،

واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيدَ وتقارب، وحصل طَلبتَهُ في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما اشرق فيه من البيان، فبَيْن المَقامَيْن شأوٌ بعيد، وبين المنزِلتين تفاوُتٌ شديد.

وقد ألهمني الله تعالى بفضله أن وضعتُ في أثناء كتاب الذخيرةِ من هذه القواعِدِ شيئا كثيرا مفرَّقًا في أبواب الفقه، كلّ قاعدة في بابها وحيث تبنى عليها فروعها، ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزِيدَ في تلخيصها وبيانِها والكشفِ عن أسرارها وحِكَمها لكان ذلك أظهر لبهجتها ورونقها، وتكيَّفَتْ نفس الواقِفِ عليها بها مجتمعةً أكثر مما إذا رآها مَفَرَّقة، وربَّما لم يقِف إلَّا على اليسير منها هناك لعدم استيعابه لجميع ابواب الفقه، وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها، بخلاف اجتماعها وتظافرها، فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة، وزِدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة، وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطا وإيضاحا، فإني في الذخيرةِ رغِبت في كثرة النقل للفروع لأنه أخص بكتب الفروع، وكرِهت أن أجمعَ بين ذلك وكثرةِ البسط في المباحث والقواعد فيخرج الكتاب الى حد يَعْسُرُ على الطلبة تحصيله. أما هنا فالعذر زائل، والمانع ذاهب، فاستوعب ما يفتح الله به إن شاء الله تعالى، وجعلتُ مبادىء المباحث في القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين، فإن وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق، وهما المقصودتان، وذِكْر الفرق وسيلة لتحصيلهما، وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما، وَيكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولَى من تحقيقهما بغير ذلك، فإنَّ ضَمَّ القاعدة إلى ما يُشاكلها في الظاهر ويضادها في الباطن أولى، لِأنَّ الضد يُظهر حُسْنَه الضدُّ وبِضدها تتميز الأشياء، وتقدم قبل هذا كتاب لي سميته كتاب (الإحكام في الفرق بين الفاوي والأحكام، وتصَرُّفِ القاضي والإمام، ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة لأسرار هذه الفروق، وهو كتاب مستقِل يُستغنَى به عن الإعادة هنا. فمن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابه، وعوائدُ الفضلاء وضعُ كتب الفروق بين الفروع، وهذا في الفروق بَيْن القواعد وتلخيصها، فلَه من الشرف على تلك الكتُبِ شرف الاصول على الفروع، وسميته لذلك (أنوار البروق، في أنواء الفروق)، ولك أن تسمِيه كتاب الانوار والانواء)، أو كتاب (الانوار والقواعد السّنِية في الاسرار الفقهية)، كل ذلك لَكَ، وجمعتُ فيه مِن القواعد خمسَمائة وثمانية وأربعين قاعدة، أوضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح القلب لغيرها».

ومن خلال هذه المقدمة التي أتى بها الإمام شهاب الدين القرافي عن كتابه الفروق ومكانته العلمية تتجلى كذلك نفس المكانة التي لكتاب اختصاره وتَرْتيبه من طرَف الشيخ أبي عبد الله محمد بن ابراهيم البقوري، حيث اختصر فيه كتاب الفروق، ورتب قواعده وفق العلوم المختلفة وعلى الابواب الفقهية، وألحق به وأضاف اليه ما يناسبهُ من القواعد والمسائل والفروع المماثلة، ونبه فيه على ما لم يذكره شيخه القرافي، فجاء كتاب الترتيب هذا صورة وصياغة جديدة لكتاب الفروق، تيسر الاستفادة منه والانتفاع به، وتسهل الرجوع الى قواعده ومسائله، وتعين على ادراكه وفهمه، وعلى استيعابه وتحصيله.

وانطلاقا من هذه المكانة التي لكتاب ترتيب الفروق كتراث فقهي جليل، وانتاج مغربي اصيل. يكشف عن اهتمام علماء الغرب الاسلامي في الاندلس والمغرب بهذا العلم المتصل بأصول الفقه وقواعده الكلية، ويبرز مدى تمكنهم منه وتعمقهم فيه، وإسهامهم بالتاليف بين تلك المؤلفات القيمة الخالدة التي الفها علماء اجلاء في هذا العلم، ودونها فقهاء أعلام على اختلاف مذاهبهم الفقهية، وتنوّع

توجهاتهم العلمية. امثال قواعد الاحكام في مصالح الانام لسلطان العلماء عز الدين ابن عبد السلام، والاشباه والنظائر لكل من الامامين، جلال الدين السيوطي، وابن نجيم الحنفي، وقواعد الفقيه ابن رجب الحنبلي، واصول الفتيا في المذهب المالكي للفقيه محمد بن حارث الخشني الاندلسي، والقواعد للفقيه المغربي الضليع محمد المقري، والكليات للفقيه ابن غازي العثماني المكناسي، وشرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب لمؤلفه الفقيه الشيخ احمد المنجور، وغيرُهم من العلماء الذين الفوا في القواعد الفقهية، وأصَّلُوها في مؤلفاتهم القيمة، سواء منهم علماء المشرق والمغرب، رحمهم الله أجمعين.

وادراكا من وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية لتلك الأهمية العليمة التي لكتاب ترتيب الفروق واختصارها بين تلك المؤلفات القيمة التي اشرت الى بعضها فقد ارتأت طبعه ضمن كتب التراث الاسلامي والدراسات الاسلامية التي تطبعها وتصْدرها في مطلع شهر رمضان من كل عام، لتيسير الاستفادة منه والانتفاع به من طرف السادة العلماء المتمكنين، والاساتذة المتخصصين، والدراسين الباحثين المهتمين بالفقه واصوله وقواعده، وعهدتْ إليَّ بمراجعته وتحقيقه، فتهيبت في اول الامر القيام بمثل هذا العمل العلمي الهام، لما أعرف عن الكتاب من أنه كتاب مترامي الاطراف، واسع الموضوع، عميف الأسلوب، متضمن لعلوم كثيرة، ومصنفات عديدة، ومشتمل على أسماء واعلام علمية وفيرة، جعلت منه موسوعة فقهية كبيرة، يتطلب تحقيقها جهداً كبيرا، وصبرا جميلا متواصلا.

غير أني بعد التفكر والتأمل، استحضرت الكلمة المعروفة بين العلماء، والقائلة : ما لا يُدرَك كله، لا يُترَك كله او جله» فجَدَّدت الازادة، وشحذت العزيمة، وشرعت في عمل التحقيق والمراجعة، متوكلا على الله تعالى، ومعتمداً عليه سبحانه، ومستعينا به جل علاه، وسائلا منه سبحانه العون والمدد، والتوفيق إلى السداد والصواب، واضعا نصب عيني أن يكون حسبي انني ساهمت في العطاء العلمي الفقهي بتحقيق هذا الكتاب المخطوط، واخراجه الى حيز الوجود، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلتُ، واليه انيب.

وقبل الشروع في العمل كان لابد من التعرف والاطلاع على ما هو موجود من نسخ هذا المخطوط بالخزائن المغربية العامة، والتأكد والتثبت من توثيق الكتاب، وصحة نسبته الى مؤلفه، وسلوك خطة ومنهج علمي في تحقيقه واخراجه سليما في نصه، ومضمونه، فأمكن، والحمد لله، الاطلاع على ذلك من الخزانات العامة والمكتبات الاتية :

1)- نسخة الخزانة العامة بالرباط، تحمل رقم 2621 د
2)- نسخة الخزانة الحسنية بالرباط تحمل رقم 11844
3)- نسخة ثانية بالخزانة الحسنية تحمل رقم 11778
4)- نسخة خزانة القرويين بفاس تحمل رقم 1269.
5)- نسخة من الخزانة الوطنية بتونس، رقم 3580.
6)- نسخة ثانية من تونس رقم 6755.

أما نسخة الخزانة العامة بالرباط، فهي نسخة نامة مكتوبة بخط مغربي اندلسي واضح، تختلف كتابته من باب الجهاد، مما يفيد ويعطي أنها كتبت من طرف ناسخيْن، مسطرتها 25، طولها 28 × 20 يبدو عليها اثر القدم عارية، عن اسم الناسخ، وتاريخ النسخ عليها طُرَرٌ في بعض الصفحات تدل على انها مقروءة ومصححة.

أما نسخة الخزانة الحسنية رقم 11844، فهي كذلك نسخة تامة، مكتوبة بخط مغربي اندلسي واضح، عارية عن ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ طولها 20 × 14 مسطرتها 21، وتبدو من حيث الخط والجدة انها متاخرة النسخ بالنسبة الى نسخة الخزانة العامة، وإلى النسخة الثانية بالخزانة الحسنية رقم 11778، فهذه النسخة المكتوبة بخط مغربي يبدو عليها اثر القدم والقراءة من خلال الطرر الموجودة بهامشها، وهي مبتورة بعد الصفحات الاولى منها الى باب النكاح، عارية كذلك عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

أما عن نسخة القرويين، فهي كذلك تامة مكتوبة بخط مغربي جميل، يبدو عليها أثر القدم، طولها 20 × 15، مسطرتها 28، مذكور فيها تاريخ النسخ بأرقام خاصة غير متعارفة عندنا.

أما نسخة الخزانة الوطنية بتونس رقم 3580، فهي نسخة تامة مكتوبة بخط شرقي، استخرجت من ميكرو فيلم بالخزانة العامة بالرباط، فجاءت صفحاتها دكناء تصْعب قراءتها والاستفادة منها بسهولة، وتعتبر اقدم هذه النسخ من حيث انها مذكور فيها اسم الناسخ، ومثبت فيها تاريخ النسخ بسنة 878، اي القرن التاسع الهجري على يد ناسخها محمد أبي الفتح بن محمد الحسني المدني بالقاهرة المحروسة. طولها 20 × 15، مسطرتها 28 غير انها مليئة بالأخطاء النسخية الاملائية والنحوية، اضافة الى ما هي عليه من صعوبة القرآة، كتب على صفحتها الأولى تصويب نسبة كتاب ترتيب الفروق هذا الى مؤلفه أبي عبد الله محمد بن ابراهيم البقوري، من طرف الشيخ عمر حمدان، استدراكا على نسبته في أول صفحة من النسخة التونسية الاخرى الى الفقيه محمد المقري.

وهذه النسخة الثانية من تونس رقم 6755، هي كذلك نسخة تامة، مكتوبة بخط شرقي مقروء طولها 23 × 15، مسطرتها 22، وهي تبدو قديمة ولكنها بعد النسخة الاولى، حيث انها مؤرخة النسخ بتاريخ صفر عام خمسين ومائة والف، على يد ناسخها محمد بن عبد القادر الفاسي رحمه الله، وهي تبْدو سليمة جدا من الاخطاء النسخية بالمقارنة مع سابقتها، وهي كذلك صعبة القراءة لكون صفحاتها دكناء، حيث استخرجت من ميكرو فيلم وافاني به احد الاساتذة الافاضل من علماء تونس جزاه الله خيرا.

وبعد الاطلاع عليها كلِها امكن لي من خلال هذه النسخ والمقارنة بينها أن أعتمدَ في التحقيق والتصحيح على ثلاث نسخ منها : نسخة الخزانة العامة، ورمزت اليها بحرف العين هكذا ع. ونسخة الخزانة الحسنية المكتملة، ورمزت لها بحرف الحاء هكذا، ح، وذلك لما يبدو على الاولى من كونها قديمة الكتابة، سليمة او قليلة الاخطاء، مقروءة ومصححة من طرف بعض العلماء كما يظهر ذلك من خلال الطرر الموجودة بهامشها، فاعتبرتها الأصل، واتخذتها النسخة الاولى، وقابلتها على نسخة الخزانة الحسنية لوضوحها وسلامتها، وقلة اخطائها، واستعنت - كلَّما استوقفتني كلمة او عبارة في الكتاب - بالرجوع الى النسخة التونسية 6755، لكونها اسلم وادق من الاخرى وان كانت اقدم منها. اما نسخة خزانة القرويين فلم يتَحْ لي أن احصل عليها في تحقيق هذا الجزء الاول والنصف الاول منه، على أمَلٍ ان تكون بين يدي في تحقيق ومراجعة النصف الثاني منه بحول الله.

وكان لابد بعد هذا من التثبت من توثيق الكتاب والتاكد من صحة نِسبتِهِ الى مؤلفه الشيخ البقوري، وكان اعتمادي ومرجعي في ذلك على امرين :

الامر الاول النُّسَخ المخطوطة للكتاب، والتي كلها تنسبه الى المؤلف المذكور،

الأمر الثاني : كتب التراجم التي ترجمت لهذا المصنف، وتنسب له هذا الكتاب بعبارة : «وله كلام على كتاب الشهاب القرافي في الاصول»، أو عبارة ولَهُ حاشية عليه، كما تنسب له كتاب إكمال الاكمال في الحديث على صحيح الإمام مسلم، وهذا الكتاب نص عليه المؤلف نفسه، وذكره في ثنايا كلامه على احدى القواعد الفقهية الواردة فيه.

وكما ورد في حديث : الأمة لا تجتمع على ضلالة، فان اجتماع هذه النسخ الخطية وكتب التراجم كها على نسبة هذا الكتاب الى مؤلفه البقوري لهو مما يفيد اليقين ويبعث على الاطمئنان. والاشكالية التي تشغل البال، ولم يقع التاكد منها بعد، خاصة بعد الاتصال باصحاب الفضيلة العلماء ذوي البحث والاختصاص في التراث العلمي والتاريخ الاسلامي، هي نسب المؤلف البقوري بالياء المثناة او البقوري بالباء الموحدة، حيث نجد نفح الطيب للمقري بذكره بالياء، وينسب ذلك للمقري في كتابه الخطط، بينما الديباج لابن فرحون، وكل من ينقل عنه من الأعلام للفقيه القاضي محمد بن ابراهيم المراكشي، والاعلام لمؤلفه العلامة الزركلي يذكرونه بالباء الموحدة وينصون على ذلك، وكلهم يتفقون على ان يقورة بالياء او الباء والقاف المشددة بلد بالاندلس هي مولد صاحب هذا الكتاب، على أن البحث العلمي المتواصل سيصل بنا الى تحقيق هذه المسألة، وان كان يبدو أن الراجح هو ما ذكره ابن فرحون في الديباج، ونقله عنه المتأخرون من كونه البقوري بالباء الموحدة وتشديد القاف، وهو ما وقع الميل اليه والاطمئنان اليه، وجعله في عنوان الكتاب، على امل ان يصادف الحق والصواب.

أما عن النهج الذي سلكته في التحقيق فيمكن إجماله في النقط الاتية :

1) الاكتفاء بالمقابلة على نسختين، والاستعانة بنسخة ثالثة كلما دعت الضرورة لذلك، نظرا لكون هذه النسخ متساوية في مضمون الكتاب ومحتواه، ولتعذر المقابلة على اكثر من ذلك من طرف شخص واحد، وبالنسبة لكتاب اكبر الحجم مثل هذا الكتاب.

2) الحرص على تصحيح النص وسلامته من الاخطاء النسخية الاملائية والنحوية التي لا تخلو منها نسخة من هذه النسخ كلها على تفاوت بينها في ذلك.

3) ربط كل قاعدة من قواعد هذا الكتاب بالفرق المقابل لها في الكتاب الاصلي الذي هو الفروق للإمام القرافي، والاشارة الى ذلك في الهامش، والى الجزء والصفحة التي يوجد فيهَا الفرق بالنسبة للطبعة الاولى لكتاب الفروق، التي صدرت عن مطبعة دار احياء الكتب العربية بتاريخ رجب الفرد سنة 1344 هـ. على انه اذا تعددت الطباعة واختلفت نسخها، فان ذكر الفرق وحدَه يُقربُ الرجوع اليه بقطع النظر عن الصفحة التي يوجد فيها بالنسبة لهذه الطباعة او طبعة اخرى جديدة. بحيث يسهل الرجوع الى ذلك الفرق عند ارادة التوسع فيه او استيضاح ما يكون قد غمض على الدارس والباحث في مطالعته ومراجعته لترتيب الفروق واختصارها، إذْ الإيجازْ والاختصار قد يبقى معه المعنى احيانا غامضا غير واضح يحتاج الى مزيد من التفصيل والبيان.

4) ومراعاة لذلك، فقد كنت احيانا آتي بعبارة من كتاب القرافي لتوضح عبارة او مسألة عند الشيخ البقوري، وأذكر ذلك في الهامش.

5) نظرا لما لحاشية عمدة المحققين سراج الدين ابي القاسم قاسم بن عبد الله الانصاري المعروف بابن الشاط، والمسماة أدرار الشروق على أنوار الفروق من اهمية ومكانة، في تصويب

وتصحيح كثير مما ورد في كتاب الفروق للقرافي حتى قال اهل التحري والاحتياط. في شأن هذه الحاشية : «عليك بفروق القرافي، ولا تقبل منها الا ما قبله ابن الشاط، وذكر بعض الافاضل الموثوق بهم أن قائل هذه العبارة هو الشيخ احمد بابا النتبكتي صاحب نيل الابتهاج بتطْرِيزِ الديباج، وغيره من المؤلفات العلمية القيمة، نظرا لذلك فقد كنت في كثير من الأحيان أُوتي بتعليقاته في الهامش، وأذكر تحقيقاته فيه، لما فيها من تدقيق وتصويب في المسألة وفائدة علمية جديدة، فجاء هذا الكتاب في تحقيقه جامعا بين ما عند اليقوري في اختصاره، وما عند القرافي في اصل كتابه، وما عند ابن الشاط في تعقيبه وافاداته الدقيقة.

6) احيانا قليلة كنت بكل تواضع أعقب على كلام ابن الشاط حين ما أراه يستنتج من كلام القرافي ما قد يكون بعيدا عن مراده وقصده من القاعدة او العبارة، وحينما أراه يقسو عليه في اسلوبه، فاحاول التصويب والتوفيق بين كلام هذين العالمين الجليلين اللذين لهما من التمكن والتضلع في العلوم النقلية والنقلية ما هو غني عن كل بيان.

7) خرجت ما في الكتاب من الآيات القرآنية وذكرت السورة ورقم الاية في المصحف الكريم، كما خَرَّجت كُلَّ مَا امكن لي تخريجُهُ من الاحاديث النبوية الواردة في الكتاب، افادة للقارىء وتسهيلا عليه في البحث عن موضوع الآية او راوي الحديث ومُخَرِجه.

8) كنت أستطرد احيانا، فأصحح كلمة او عبارة، او أشرح مصطلحات علمية أو بلاغية او منطقية أو نحوية، وأستشهد لها بابيات من منظومة المنطق، او منظومة الفقيه ابن مالك، بقصد الاستشهاد لذلك التصويب والتصحيح، وتذكيرا لبعض الدارسين والباحثين بتلك القواعد والمصطلحات، وتيسيرا لهم على استحضارها واستيعابها، علما مني بأنها من المعلومات البديهية والضرورية لدى علمائنا الاجلاء، ولكنها مفيدة لبعض الدارسين.

9) لم أتعرضْ لما في الكتاب من مؤلفات وأعلام ترِدُ في ثناياه، فلم أتعرض للبحث عنها كلها، ولترجمتها كلها، نظرا لكونها موجودة في الكتب المتخصصة في تراجم العلماء وطبقاتهم على اختلاف مذاهبهم، وحتى لا يخرج الكتاب عن الحجم المطلوب والهدف المنشود.

ذكرت بعض التراجم القليلة حين يرد ذِكرهم بوصف أوْ إضافة كتاب كأن يقال : صاحب القبس، أو صاحب المقدمات، او صاحب الطراز مثلا، وهي تراجم قليلة بالمقارنة مع وفرة التراجم الاخرى الموجودة داخل الكتاب، والتي لم اتعرض لها اختصارا وايجازا.

هذا هو المنهج الذي نهجته وسلكته، والمجهُود الذي بذلته في تحقيق هذا الجزء الاول وتصحيحه من كتاب ترتيب الفروق واختصارها.

وسيلاحظ القارىء أني لم اتعرض لدراسة عن هذا الكتاب ومؤلفه، تبرز بتفصيلٍ الجوانبَ التي يتميز بها بالنسبة الى الاصل الذي هو كتاب الفروق، فقد رأيت أن ارجئها الى حين استكمال الكتاب كله بإتمام تحقيق النصف الثاني منه في الشهور القادمة بحول الله، لتتم الصورة الكاملة والنظرة العامة عن الكتاب، ويمكن استيعاب جوانب الاختصار والتعقيبات التي جاءت فيه، وتكون الدراسة بذلك وافية، وتصدر في جزء خاص بها ان شاء الله تعالى وبعونه وتوفيقه، خاصة اذا ما علمنا ان شخصية الشيخ البقوري مغمورة، وأن الكتب التي تعرضت لترجمته لم تتوسع فيها، وانّما تقتصر على

تناولها بايجاز لا يمكن من تكوين دراسة شاملة ومعمقة عنه، ولا يساعد مما يتطلب المزيد من البحث والوقت الكافي لذلك.

واذا كنت أقدمت على تحقيق هذا الكتاب بانجاز لجزء الاول منه، ومواصلة العمل في الجزء الثاني فإني لا أدعي أنه قد بلغت الكمال في هذا العمل العلمي الواسع، فحسبى كما ذكرت، أن اكون قد عملت على اخراجه من عالم المخطوط، ويسرته ليكون ضمن ما هو مطبوع، وآمل وأرْجُو ان يزودني اصحاب الفضيلة العلماء والاساتذة الاجلاء المتخصصون في مجال تحقيق التراث ونشره بما يرونه من ثغرات او يبدولهم من ملاحظات، حتى يمكن تداركها في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

وأختم هذه المقدمة بالعبارة التي أتى بها الشيخ خليل بن اسحاق المالكي في مقدمة مختصره الفقهي حيث قال رحمه الله :

والله المسؤول ان ينفع به كل من قرَأه أو حصله او سعى في شيء منه، فَمَا والله يعصمنا من الزلل، ويوفقنا في القول والعمل، وأعتذر لذوي الالباب من التقصير الواقع في هذا العمل، فَمَا كان من نقص كملوه، ومن خطأ اصلحوه، فقلما يخلص مصنف من الهفوات او ينجو مؤلف من العثرات. وفي معنى ذلك : قلما ينجو محقق من الهفوات، أو يسلم باحث من الملاحظات. والاعمال بالنيات، والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل ويدعو الى دار السلام، ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم.

المحقق : ذ. عمر ابن عباد

ترجمة الإمام الفقيه أحمد بن ادريس القرافي*
مؤلف كتاب الفروق في القواعد الفقهية :

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء : إدريس بن عبد الرحمن ابن عبد الله الصنهاجي المصري : الإمام العلامة، وحيدُ دهرِه، وفريدُ عصره ــ أحد الأعلام المشهورين، انتهت إليه رئاسة الفِقْه على مذهب مالك، رحمه الله تعالى، وَجَدَّ في طلب العلوم، فبلغ الغاية القصوى، فهو الإمام الحافظ، والبحر اللافظ، المفوه المنطيق، والآخذ بأنواع الترصيع والتطبيق دلت مصنفاته على غزارة فوائده، وأعربت عن حسن مقاصده، جمع فأوعى، وفاق أضرابه جنسا ونوعا.

كان إماما بارعا في الفقه، والأصول، والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، وتخرج به جمع من الفضلاء، وأخذ كثيرا من علومه عن الشيخ الإمام العلامة الملقب بسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعي، وأخذ عن الإمام العلامة شرف الدين : محمد بن عمران الشهير بالشريف الكوكي، وعن قاضي القضاة شمس الدين : أبي بكر محمد بن ابراهيم بن عبد الواحد المقدسي، سمع عليه مصنفه كتاب «وصول ثواب القرآن».

كان أحسن من ألقى الدروس، وحَلَّي من بديع كلامه نحور الطروس، إن عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول، وبعزيمته تحول، فلفقده لسان الحال يقول :

حلف الزمان ليأتين بمثله حنِثَتْ يمينك يا زمانُ فكفر

سارت مصنفاته مسير الشمس! ورزق فيها الحظ السامي عن اللمس! مباحثه كالرياض المونقة! والحدائق المورقة! تتنزه فيها الأسماع دون الأبصار! ويجني الفكر ما بها

(*) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. لابن فرحون المالكي ج.1 ــ دار التراث للطبع والنشر ــ القاهرة.

من أزهار وأثمار! كم حرر مناط الإشكال؟! وفاق أضرابه النظراء والأشكال؟! وألف كتبا مفيدة انعقد على كمالها لسان الإجماع! وتشنفت بسماعها الأسماع. منها : كتاب «الذخيرة» في الفقه، من أجَلِّ كتب المالكية. وكتاب «القواعد» الذي لم يُسْبق إلى مثله ولا أتى أحد بعده بشبهه، وكتاب «شرح التهذيب»، وكتاب «شرح الجلاب» وكتاب «شرح محصول الإمام فخر الدين الرازي» وكتاب «التعليقات على المنتخَب» وكتاب «التنقيح» في أصول الفقه، وهو مقدمة «الذخيرة» وشرحه كتاب مفيد، وكتاب «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» في الرد على أهل الكتاب، وكتاب «الأمنية في إدراك النية»، وكتاب «الاستغناء في أحكام الاستثناء»، وكتاب «الإحكام، في الفرق بين الفتاوى والأحكام» اشتمل على فوائد غزيرة، وكتاب «اليواقيت في أحكام المواقيت»، وكتاب «شرح الاربعين» لفخر الدين الرازي في أصول الدين.

وكتاب «الانتقاد في الاعتقاد» وكتاب «المنجيات والموبقات» : في الادعية وما يجوز منها، وما يكره، وما يحرم. وكتاب «الإبصار في مدركات الأبصار» وكتاب «البيان في تعليق الأيمان» وكتاب «العموم ورفعه»، وكتاب «الاجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نباتة» وكتاب «الاحتمالات المرجوة» وكتاب «البارز للكفاح في الميدان» وغير ذلك.

قال الشيخ شمس الدين ابن علان الشافعي : أخبرني خالي الحافظ شيخ الشافعية بالديار المصرية أن شهاب الدين القرافي حرر أحد عشر علما في ثمانية أشهر ــ أو قال : ثمانية علوم في أحد عشر شهرا.

وذكر عن قاضي القضاة تقي الدين بن بكر ــ قال : أجمع الشافعية والمالكية على أنَّ أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة : القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن منير بالاسكندرية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بالقاهرة المعزية، وكلهم مالكية، خلا الشيخ تقي الدين، فإنه جمع بين المذهبين.

قال أبو عبيد الله بن رشيد. وذكر لي بعض تلامذته أن سبب شهرته بالقرافي أنه لما أراد أن يثبت اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائبا فلم يعرف اسمه، وكان إذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة، فكتب القرافي، فجرت عليه هذه النسبة.

وتوفي رحمه الله بدير الطين في جمادى الآخرة عام أربعة وثمانين وستمائة ودفن بالقرافة.

وكان القرافي رحمه الله كثيرا ما يتمثل بهذين البيتين :

وإذا جلست الى الرجال وأشرقت ... في جو باطـنك العلـوم الشرد
فاحـذر مناظـرة الحسود، فإنما ... تغتـاظ أنت ويستفيـد ويحرد

وكان كثيرا ما يتمثل بقول محيي الدين، المعروف بحافي رأسه :

عتبت على الدنيا، لتقديم جاهـل ... وتأخير ذي علم فقالت خذ العذرا
بنو الجهـل أبنـائي، وكُـلُّ فضيلـة ... فأبناؤهـا أبنـاء ضرتـيَ الأخْـرَى

ترجمة الفقيه الشيخ ابن الشاط*

هو قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط، الأنصاري نزيل «سبتة» يكنى «أبا القاسم» قال : والشاط اسم لجدي، وكان طوالا فجرى عليه هذا الاسم.

كان رحمه الله تعالى نسيج وحده في أصالة النظر، ونفوذ الفكر، وجودة القريحة، وسَديد الفهم إلى حسن الشمائل، وعلو الهمة، والعكوف على العلم، والاقتصار على الآداب السنية، والتحلي بالوقار والسكينة.

أقرأ عمره بمدينة «سبتة» الأُصول والفرائض، مقدَّما، موصوفا بالإمامة، وكان موفور الحظ من الفقه، حسن المشاركة في العربية، كاتبا مترسلا ريانا من الادب، له نظر في العقليات.

قرأ على الاستاذ أبي الحسين بن الربيع، وعلى الحافظ أبي يعقوب المحاسبي وغيرهم. وأجازه أبو القاسم بن البراء، وأبو محمد بن أبي الدنيا، وأبو العباس بن الغماز، وأبو جعفر الطباع، وأبو بكر بن فارس وغيرهم.

وأخذ عنه الجلة من أهل الاندلس كالاستاذ أبي زكريا بن هذيل، وشيخه أبي الحسن بن الجياب والقاضي أبي بكر بن شيرين وغيرهم.

وله تآليف، منها : »أنوار البروق، في تعقب مسائل القواعد والفروق» و«غنية الرائض في علم الفرائض» و«تحرير الجواب في توفير الثواب»، وفهرست حافلة. وكان مجلسه مؤلفا للصدور من الطلبة والنبلاء من العامة.

مولده في عام ثلاثة وأربعين وستمائة بمدينة سبتة.

وتوفي بها عام ثلاثة وعشرين وسبعمائة رحمة الله عليه.

(*) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للفقيه ابن فرحون المالكي. ج 2، دار التراث — القاهرة.

ترجمة الفقيه الشيخ محمد بن إبراهيم البقوري*

هو محمد بن إبراهيم بن محمد الليثي نسبا، البقوري بلدا، المراكشي وفاة.

وبقور بباء موحدة مفتوحة، وقاف مشددة، وراء مهملة، بلد بالأندلس، سمع من القاضي الشريف محمد الاندلسي، ووضع كتابا سماه (إكمال الإكمال) للقاضي عياض،

وله كلام على كتاب شهاب الدين القرافي في الاصول.

قدم إلى مصر وأرسل معه بعض السلاطين بالمغرب ختمة كبيرة بخط مغربي منسوب ليوقفها بمكة أو بالمدينة، ورجع الى مراكش فتوفي بها سنة سبع وسبعمائة. هـ.

ترجمه في (الديباج) وفي (النفح) قائلا : وقد زرت قبره مرارا، انتهى.

وقد ذكِر شيء من أحواله بترجمة أبي عبد الله الكَومي المراكشي، وفي ترجمة أبي العباس الشبلي، وذكر في (نور البصر) في ترجمة الامام المازري، وقبره في قبة صغيرة ملاصقة لحائط قبة الشيخ الجزولي مؤلف (دلائل الخيرات) من جهة رأسه، وهو صاحب الروضة المذكورة قبل أن يدفن بها الجزولي رضي الله عنهما.

(*) كتاب الأعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، للفقيه العباس بن ابراهيم المراكشي ج.4 ط.الملكية — الرباط — 1976.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

ترتيب الفروق واختصارها (*)

تأليف أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري.

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين.

والصلاة والسلام على سيد المرسلين، ورضي الله عن آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، فإني لما وقفت على الفروق التي لشيخنا الأجل، الإمام الأفضل، العالم العَلَم المشارك، شهاب الدين أبي العباس، أحمد بن الشيخ الأجل المرحوم أبي العُلَى، إدريس القرافي قدس الله روحه ونور ضريحه، وعلمت ما شهدتُ به من فضل مؤلفها وجلالة قدره، ظهر لي أنه ـــ رحمه الله تعالى ـــ ما منعه أن يرتبه(1) ترتيبا يسهل على الناظر فيه مطالعته، إلا أنه خرج من يده بإثر جمعه، فانتشرت منه نسخ على ما هو عليه، أعجزه ذلك وعاقه عن أن يغيره، فرأيت أن ألخصه، وأن أرتبه، وأن أنبه على ما يظهر خلال ذلك في كتابه، وأن ألحق به ما يناسبه، مما لم يذكره رحمه الله، فيكون هذا كالعون على فهم الفروق المذكورة وتحصيلها.

(*) رتب واختصر فيه هذا المؤلف الجليل المتوفى بمراكش عام سبع وسبعمائة هجرية (707 هـ) كتاب الفروق في القواعد الفقهية لشيخه الأجل، شهاب الدين احمد بن ادريس القرافي رحمه الله.

1) الضمير بالتذكير يعود على قواعد الفروق بمعنى الكتاب، وكان مقتضى السياق والانسجام مع الكلمات والضمائر السابقة، أن ياتي في هذه الجملة بضمير التانيث، ويقول : «يرتبها ترتيبا» وهذا التنويع في إعادة الضمير على ما قبله مستعمل في الاسلوب العربي حيث لا لبس في الكلام، ويعرف عند علماء البلاغة بالاستخدام وهو احد المحسنات المعنوية في علم البديع، حيث يكون للفظ معنيان : احدهما ظاهر، والاخر خفي، ويعاد عليه الضمير بالمعنى الثاني الخفي، كما في قول جرير في المطر :

إذا نـزل السمـاء بارض قــوم رعيناه وان كانوا غِصَاباً (أو غِضابا)

فلفظ السماء مونث، واعيد عليه الضمير بالمونث، على اعتبار ان المرادَ به المطر، وهو مؤنث، فالمعنى اذن جَلِي واضح.

والله سبحانه ينفع بذلك، ويجعله خالصا لوجهه بمنه وكرمه.

ولنذكر قبل الخوض في التلخيص المذكور ترتيب الكتاب جملة، بحيث يعين على إخراج مسائله لمن لم يكثر نظره فيه، فأقول :

الترجمة الأولى :

القواعد الكلية بالنسبة إلى ما بعدها مما في الكتاب.

وهي تشتمل على ثلَاثَ عشْرة قاعدة :

القاعـــدة الأولى : في تقرير أن الشريعة قامت برعاية المصلحة ودرء المفسدة.

القاعدة الثانية : في أقسام المصلحة والمفسدة على الجملة.

القاعدة الثالثة : في اجتماع المصالح، وفي اجتماع المفاسد، وفي اجتماعهما.

القاعدة الرابعة : في حكم المصالح والمفاسد المبنية على الظن.

القاعدة الخامسة : فيما يُترَك من المصالح لسبب، وفيما يُفعَل من المفاسد لسبب.

القاعدة السادسة : في بيان أنه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها، ولا كل المفاسد يُنهَى عنها.

القاعدة السابعة : فيما به يعرف ترجيح المصلحة والمفسدة.

القاعدة الثامنة : في أمْرِ الثواب والعقاب، هل هو في التفاوت وعدمه مرتبط بالأعمال أو بالمصالح والمفاسد؟

القاعدة التاسعة : في تقرير أن المصالح والمفاسد لا يَرجع شيء منها إلى الله تعالى.

القاعدة العاشرة : في أن المصالح والمفاسد بحسب العبيد — كما قدمنا — معتبرة.

القاعدة الحادية عشرة : في بيان أن الفضيلة والرذيلة على حسب المصلحة والمفسدة.

القاعدة الثانية عشرة : في بيان أحكام قد تخرج عن ذلك.

القاعدة الثالثة عشرة : في بيان أن أحوال القلب في المعرفة أصل في أحواله من الخوف والرجاء، وغير ذلك من المقامات.

الترجمة الثانية :

القواعد النحوية وما يتعلق بها، وفيها خمس عشرة قاعدة.

الترجمة الثالثة :

القواعد الأصولية :

الأمر والنهي وما يتعلق بهما.
وفيها ثمان وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى : لتقرير خطاب الوضع وخطاب التكليف.

القاعدة الثانية : نقرر فيها فرض العين وفرض الكفاية.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين الأمر المطلق ومطلق الأمر.

القاعدة الرابعة : في الفرق بين خطاب غير المعَيَّن، والخطاب الغيرِ المعَيَّنِ.

القاعدة الخامسة : في بيان أن غير الواجب لا يجزئ عن الواجب.

القاعدة السادسة : في تقرير أن أشياء جاءت في الشريعة يتوهم أنها ناقضة علينا القاعدة الخامسة المذكورة، وهي أن ما ليس بواجب لا يجزىء عن الواجب.

القاعدة السابعة : في الميز بين ما يثاب عليه من الواجبات، وبين ما لا يثاب عليه منها وإن وقع واجبا.

القاعدة الثامنة : تقرير ضعف ما ذكره الناس من تحديد الأداء والقضاء.

القاعدة التاسعة : في تقرير صحة القول بالأداء مع الإثم.

القاعدة العاشرة : في حقيقة الواجب الموسّع.

القاعدة الحادية عشرة : في تقرير الكلي الواجب فيه، وبه، وعليه.

القاعدة الثانية عشرة : في تقرير أنَّ النهي يدل على الفساد أم لا؟

القاعدة الثالثة عشرة : في تقرير أن النهي ينقسم إلى خاص وعام.

القاعدة الرابعة عشرة : في تقرير الإذن العام من قبل الشارع والإذن الخاص من قبل المالك.

القاعدة الخامسة عشرة : في المندوب الذي يقدم على الواجب من الذي لا يقدم عليه.

القاعدة السادسة عشرة : في تقرير أن القضاء يجب بالأمر الأول أو بأمر جديد.

القاعدة السابعة عشرة : في تقرير أن النهي لا يصح مع التخيير، وأنه يخالف الأمر في هذا.

القاعدة الثامنة عشرة : في تقرير أن التخيير بين أشياءَ لا يقتضي التسويةَ بينها.

القاعدة التاسعة عشرة : في تقرير أنه لا يجوز التخيير بين شيئين وأحدُهما يُخشَى من عقابه، ويجوز التخيير بين شيئين، وأحدهما تُخشَى عاقبتُه.

القاعدة العشرون : في أن الإباحة قد تكون مطلقة وقد تكون مرتبة على سبب.

القاعدة الحادية والعشرون : في الفرق بين الواجبات بطريق النذر، وبين الواجبات بإيجاب الله تعالى.

القاعدة الثانية والعشرون : في تقرير أن الانتقال عن الحِرمة إلى الإباحة لا يشترط فيه أعلى الرتب من الأسباب، بخلاف الانتقال من الإباحة إلى الحِرمة.

القاعدة الثالثة والعشرون : في تقرير ما تصح فيه النيابة وما لا تصح فيه.

القاعدة الرابعة والعشرون : في الفرق بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي في المشترك.

القاعدة الخامسة والعشرون : في الفرق بين كون الزمان ظرفاً لإيقاع المكلف به فقط، وبين كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف. وكل جزء من أجزائه سَببٌ للتكليف والوجوب.

القاعدة السادسة والعشرون : في الفرق بين كون الزمان ظرفاً لزمان التكليف دون إيقاع المكلف به، وبين أن يكون ظرفا لإيقاع المكلف والتكليف معا.

القاعدة السابعة والعشرون : في الفرق بين ما يطلب جمعه وافتراقه وبين قاعدة ما يُطلب جمعه دون افتراقه.

القاعدة الثامنة والعشرون : في تقرير أن الفعل إذا دار بين الوجوب والندب فُعِل، وإذا دار بين الندب والتحريم تُرِكَ.

ترجمة العموم والخصوص؛

المتعلق منها بالعموم والخصوص وما يناسبها، تسع قواعد :

القاعدة الأولى : في أن المفرد، فيه الألف واللام، للعموم.

القاعدة الثانية : في أن الأعم، منه ما يستلزم الأخص، ومنه ما ليس كذلك.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين قول العلماء : حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قولهم : حكاية الحال إذا تُرِك فيها الاستفصال يقوم مقام العموم في المقال.

القاعدة الرابعة : في الفرق بين الاستثناء من النفي في الشرط، ومنه في غير الشرط.

القاعدة الخامسة : في الفرق بين ما يدخله المجاز من الأيمان، وبين ما لا يدخله المجاز والتخصيص.

القاعدة السادسة : في الفرق بين استثناء الكل من الكل، وبين استثناء الواحدة(2) من الطلاق، وكذلك نقرر فيها الفرق بين الاستثناء من الذات والاستثناء من الصفات.

القاعدة السابعة : في الفرق بين العرف القولي يُقضَى بِهِ على الألفاظ ويخصصها، وبين العرف الفعلي لا يقضَى به على الألفاظ ولا يخصصها.

القاعدة الثامنة : في الفرق بين النية المخصِصة وبين النية المؤكِدة.

القاعدة التاسعة : في الفرق بين حمل المطَلق على المقيد في الكلي، وبين حمل المطلق على المقيد في الكلية.

---

(2) في نسخة ح، ونسخة أخرى : الواحدات بصيغة الجمع. وسياتي تحقيق ذلك اثناء الكلام على هده القاعدة بتفصيل في ثنايا داخل الكتاب.

ترجمة المفهوم، وفيه ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى : في الفرق بين النقيض في المفهوم، وبين إثبات الضد فيه.

القاعدة الثانية : في الفرق بين مفهوم اللّقَبِ وغيره من أقسام مفهوم المخالفة.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج.

الخبر، وفيه قاعدتان :

القاعدة الأولى : في الفرق بين الرواية والشهادة.

القاعدة الثانية : في الفرق بين الخبر والإنشاء.

ترجمة العلل*، وفيها ست عشرة قاعدة :

القاعدة الأولى : في الفرق بين قاعدة السبب الشرعي سالماً عن المعارض من غير تخيير، يترتب عليه مسببه، وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالماً عن المعارض مع التخيير فلا يترتب عليه مسببه(3).

القاعدة الثانية : في تقسيم الأسباب، ثم الفرق بين بعض الأسباب وبعض.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين الأسباب العقلية والأسباب الشرعية.

القاعدة الرابعة : في تقرير ما يتقدم عليه سببه من الأسباب الشرعية وما لا.

القاعدة الخامسة : في تقرير ما يشترط فيه اجتماع الشروط والأسباب، وانتفاء الموانع، وما لا يشترط فيه ذلك.

القاعدة السادسة : في الفرق بين عدم عِلة الإذن أو التحريم، وبين عدم علة غيرهما.

---

(3) في كل من نسخة ع، وح : سببه في الكلمة الاولى والثانية، وكذا في فهرست كتاب الفروق نفسه، وهو خطأ نسخي ومطبعي، والصواب مُسببُهُ بصيغة اسم المفعول في الكلمتين كما هو منطقي وظاهر من كون السبب يتقدم على مسبَّبه، والمسبَّب يتأخر عن سببه.

القاعدة السابعة : في تداخل الأسباب وتساقطها والفرق بين ذلك.

القاعدة الثامنة : في المقاصد والوسائل ما هما؟ ثم الفرق بينهما.

القاعدة التاسعة : في الفرق بين تقدم الحكم على سببه دون شرطه، أو شرطه دون سببه، وبين تقدمه على شرطه(4) وسببه جميعاً.

القاعدة العاشرة : في الفرق بين اللزوم الجزئي واللزوم الكلي(5).

القاعدة الحادية عشرة : في الفرق بين الشك في السبب وبين السبب في الشك.

القاعدة الثانية عشرة : في الفرق بين المعاني الفعلية والمعاني الحُكْمية.

القاعدة الثالثة عشرة : في الفرق بين رفع الواقعات وتقدير ارتفاعها.

القاعدة الرابعة عشرة : في الفرق بين المشقة المسقطة للعبادة وبين التي لا تسقطها.

القاعدة الخامسة عشرة : في الكلي والجزئي، والكل والجزء، ثم الحمل على الأجزاء أو الحمل على الجزئيات، من حيث اعتبار الكل والكلي.

القاعدة السادسة عشرة : في تقرير الدليل والحجة والفرق بينهما.

ترجمة الاجتهاد، وفيه خمس قواعد :

القاعدة الأولى : في بيان من يجوز له أن يفتي ومن لا يجوز له أن يفتي.

القاعدة الثانية : نقرر فيها السبب الذي من أجله ارتفع الخلاف في مسائل الاجتهاد بعد حكم الحاكم، وصار كل مجتهد إلى ما حكم به الحاكم.

القاعدة الثالثة : لِمَ لَمْ يَجُزْ تقليد أحد المجتهدين للآخر في مسألة الكعبة والأواني، وجاز ذلك في كثير من المسائل الفروعية؟

القاعدة الرابعة : نقرر فيها الفرق بين الفتوى والحكم.

القاعدة الخامسة : نقرر فيها أن النبي ﷺ كان يتصرف بالفتوى وبالإمامة وبالقضاء.

(4) في نسخة ح : وبين تقدمه على سببه وشرطه جميعا.

(5) في ح : في الفرق بين اللزوم الكلي واللزوم الجزئي.

القواعد الفقهية

الطهارة، منها[6]،

وفيها ست قواعد :

القاعدة الأولى : نقرر فيها الفرق بين الماء المطلق وبين الماء المستعمل.

القاعدة الثانية : بيان ما يمكن أن يُنوى قربة مما لا يكون كذلك*، ثم ما يحتاج إليها، ولا بد منها مما ليس كذلك.

القاعدة الثالثة : ما يسمل فيه مما لا.

القاعدة الرابعة : في الفرق بين الإزالة والإحالة بحسب النجاسات.

القاعدة الخامسة : في بيان أن إزالة النجاسة أصل ليس من باب الرخصة.

القاعدة السادسة : في الفرق بين إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، وبين إزالة الحدث عن الرِّجل خاصة بالنسبة إلى الخف.

الصـــلاة

وفيها خمس قواعد :

القاعدة الأولى : الفرق بين استقبال الجهة في الصلاة، وبين استقبال السمت.

القاعدة الثانية : لِمَ جُعل بعض البقاع معتبراً في أداء الجمعات وغير ذلك، ولم يكن ذلك معتبراً بحسب الأزمان؟

القاعدة الثالثة : لِمَ خُصَّت البقاعُ المعظَّمة بالصلاة، والأزمنةُ المعظَّمة بالصيام؟

---

(6) في نسخة : منها الطهارة.

القاعدة الرابعة : لِمَ كانت أوقات الصلاة يجوز إثباتها بالحساب، بخلاف الأهلة في الرمضانات؟

القاعدة الخامسة : الفرق بين أسباب الصلاة وشروطها.

الصـــوم :

وفيه قاعدتان :

القاعدة الأولى : لِمَ كانت الخصوصية المذكورة في قوله ﷺ : «كل حسنة بعشر أمثالها...» الحديث.

القاعدة الثانية : الفرق بين الصوم المتتابع في الظهار، وبينه في غير الظهار.

الـزكـــاة :

ثـلاث قـواعد :

القاعدة الأولى : لِمَ كانت العروض تُحمَل على القِنية حتى يُقصَد بها التجارة، وما كان من العروض للتجارة يحمل على التجارة حتى يُقصد بها القِنْيَة ؟

القاعدة الثانية : لِمَ كانت الزكاة تسقط عن العمال؟

القاعدة الثالثة : لِمَ ضُمَّتْ الأرباح إلى أصولها؟

الـحـــج :

أربـع قواعد :

القاعدة الأولى : ما يتقدم على الحج من الواجبات مما لا يتقدم.

القاعدة الثانية : الفرق بين الجوابر والزواجر.

القاعدة الثالثة : الفرق بين ما تتداخل فيه جوابر الحج وما لا تتداخل.

القاعدة الرابعة : في الفرق بين الميقات الزماني والمكاني.

الجهاد :

أربع قواعد :

القاعدة الأولى : لِمَ صح أخذ الجِزية على الكفر، ولم يصحّ أخذ شيء من الفاسقين على أن يُقَرُّوا على فسق.

القاعدة الثانية : الفرق بين ما يوجب نقض العهد وبين ما لا يوجبه.

القاعدة الثالثة : الفرق بين البِر والتودد.

القاعدة الرابعة : الفرق بين عقد الجزية وغيره من العقود التي يحصل بها التأمين.

الذكاة :

قاعدة واحدة، وهي :

بيان ذكاة الحيّات، والفرق بينها وبين ذكاة غيرها من الحيوانات.

الأطْعمة :

قاعدة واحدة، وهي :

في الفرق بين سباع الوحش وسباع الطيور.

الأيْمان :

وفيها ثمان قواعد :

القاعدة الأولى : كالتوطئة للأيمان.

القاعدة الثانية : الفرق بين الصفة العلية التي يترتب عليها الحنث من التي لا يترتب عليها.

القاعدة الثالثة : في تقرير ما يوجب الكفارة من أسمائه.

القاعدة الرابعة : ما يدخله المجاز والتخصيص وما لا يدخله.

القاعدة الخامسة : ما تكفي فيه النية في الأيمان، وما لا تكفي.

القاعدة السادسة : لِمَ كان مخالفة النهي يقتضي التكرار، ومخالفة اليمين لا يقتضي التكرار؟

القاعدة السابعة : ما الفرق بين ما تعذر عقلاً من المحلوف عليه، وما تعذر شرعاً أو عادة؟

القاعدة الثامنة : وجه اختصاص المساجد الثلاثة بلزوم نذر المشي إليها دون غيرها.

النكاح والطلاق،

وفي ذلك خمس وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى : الفرق بين أنكحة الصبيان وطلاقهم.

القاعدة الثانية : الفرق بين ذوي الأرحام والعصبة.

القاعدة الثالثة : لِمَ كان الإخوة في النكاح وميراثِ الولاء والصلاة على الجنائز يُقدَّمون على الأجداد، وكانوا على السواء في الميراث؟

القاعدة الرابعة : لم كان للرجل أن يجمع بين عدة إماء، ولم يكن له من الحرائر إلا الجمع بين أربع.

القاعدة الخامسة : نقرر فيها أن تحريم المصاهرة ليس رتبة واحدة، بل هو رتب.

القاعدة السادسة : أقرر فيها ما يحرم بالنسب مما لايحرم به.

القاعدة السابعة : أقرر فيها ما يلحق فيه الولد بالواطِئ.

القاعدة الثامنة : الفرق بين قيافته عليه السلام، وقيافة المدلجي.

القاعدة التاسعة : الفرق بين ما يحرم الجمع بينهن من النساء، وبين ما لا يجوز الجمع بينهن.

القاعدة العاشرة : نقرر فيها ما يُقَر من أنكحة الكفار وما لا يُقَر.

القاعدة الحادية عشرة : لِمَ كان للرجل أن يتزوج الإماء اللاتي لغيره عند شرط ذلك، ولم يكن للحرة أن يتزوجها عبد لغيرها؟

القاعدة الثانية عشرة : لِمَ وقع التحجير على النساء في الأبضاع، ولم يقع الحَجْرُ عليهن في الأموال؟

القاعدة الثالثة عشرة : ما به ينعقد النكاح، وأنه يخالف البيع.

القاعدة الرابعة عشرة : لم كان المعسر بالدين يُنظَر، والمعسِر بنفقة الزوجة لا يُنظَرُ.

القاعدة الخامسة عشرة : لم كان الثمن في البيع يتقرر بالعقد، والصداق في النكاح لا يتقرر بالعقد؟

القاعدة السادسة عشرة : الفرق بين المتداعيين شَيْئاً لا يقدَّم أحدهما على الآخر، وبين المتداعيين من الزوجين في متاع البيت.

القاعدة السابعة عشرة : الفرق بين الوكالة والولاية في النكاح.

القاعدة الثامنة عشرة : الفرق بين الصريح من الطلاق وغير الصريح.

القاعدة التاسعة عشرة : ما يشترط في الطلاق من النية وما لا يشترط.

القاعدة العشرون : في الفرق بين قاعدة التصرف في المعدوم الذي يمكن أن يتقرر في الذمة، وبين ما لا يمكن أن يتقرر في الذمة.

القاعدة الحادية والعشرون : في أن المطلقة يَمضي قبل علمها بالطلاق أَمَدُ العدة، تكتفي في العدة بما تقدم.

القاعدة الثانية والعشرون: في الفرق بين العدة والاستبراءِ.

القاعدة الثالثة والعشرون: لم كان قرء واحد يكفي في الاستبراءِ، وشهر واحد لا يكفي لمن لا تحيض؟

القاعدة الرابعة والعشرون : الفرق بين خيار التمليك في الزوجات، وتخيير الإماء في العتق.

القاعدة الخامسة والعشرون: في الفرق بين التخيير والتمليك.

البيوع :

وفيه خمس وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى	: أين يصح اجتماع العِوَضَيْن لشخص واحد، وأين لا يصح؟
القاعدة الثانية	: الفرق بين مَن مَلَك أن يملك، هل يُعَد مالكا أم لا؟ وبين ما انعقد عليه سبب مطالبة التمليك، هل يُعد مالكا أم لا؟
القاعدة الثالثة	: الفرق بين النقل والإسقاط.
القاعدة الرابعة	: بيان ما يقبل المِلْكَ من الأعيان والمنافع مما لا يقبله.
القاعدة الخامسة	: بيان ما يجوز بيعه وما لا يجوز بيعه.
القاعدة السادسة	: بيان ما يؤثر فيه الجهالة والغرر مما لا يُؤَثِّر.
القاعدة السابعة	: بيان ما يجوز بيعه جِزافاً مما لا يجوز.
القاعدة الثامنة	: بيان ما يجوز بيعه على الصفة وما لا يجوز.
القاعدة التاسعة	: بيان ما به يجوز بيع الربوي بجنسه، وما به لا يجوز.
القاعدة العاشرة	: بيان ما يدخله ربا الفضل وما لا يدخله.
القاعدة الحادية عشرة	: ما معنى الجهل، وما معنى الغَرر؟
القاعدة الثانية عشرة	: خيار المجلس، وخيار الشرط.
القاعدة الثالثة عشرة	: ما يجوز اجتماعه مع البيع وما لا يجوز.
القاعدة الرابعة عشرة	: ما يتعين من الاشياء، وما لا يتعين في البيع ونحوه.
القاعدة الخامسة عشرة	: ما يجوز بيعه قبل قبضه وما لا يجوز.
القاعدة السادسة عشرة	: ما يتبع العقد عرفا وما لا يتبعه.
القاعدة السابعة عشرة	: في الصلح.
القاعدة التاسعة عشرة	: في تقرير حكم الأهوية، وتقرير حكم ما تحت الأبنية.
القاعدة العشرون	: ما معنى الذمة، وما معنى أهلية المعاملة؟

القاعدة الحادية والعشرون : ما معنى المِلْك، وما معنى التصرف ؟

القاعدة الثانية والعشرون : في ترجيح معاملة المسلمين على معاملة الكفار أو بالعكس.

القاعدة الثالثة والعشرون : في بيان ما مصلحته من العقود في اللزوم، وما مصلحته عدم اللزوم.

القاعدة الرابعة والعشرون : ما تمنع منه الجهالة، وما تُشتَرَط فيه الجهالة.

القاعدة الخامسة والعشرون: فيما يثبت في الذِمم وما لا.

الاجـــارة :

وفيه سبع قواعد :

القاعدة الأولى : ما يُملّك من المنفعة بالإجارات، وما لا يملك منها بالاجارات.

القاعدة الثانية : ما للمستأجر أخذه من ماله بعد انقضاء الإجارة مما ليس له أخذه.

القاعدة الثالثة : ما يضمنه الأجراء عند الهلاك مما لا يضمنونه.

القاعدة الرابعة : ما للأجير إذا لم يعمل جميع العمل.

القاعدة الخامسة : ما يضمن بالطرح من السفن وما لايضمن.

القاعدة السادسة : في الفرق بين الإجارة والرزق.

القاعدة السابعة : في الفرق بين تمليك الانتفاع، وتمليك المنفعة.

الـضـمـان :

وفيه قاعدتان :

القاعدة الأولى : ما به يكون الضمان.

القاعدة الثانية : ما يتعلق بالصائل.

القسمة، والمساقاة، والقِراض، والمرافق، والإحياء.
والتوكيل، واللقطة، والإبراء، والاستحقاق.

وفي الجميع ثمان قواعد

القاعدة الأولى : بيان ما يقبل القسمة.

القاعدة الثانية : ما يجوز فيه التوكيل مما لا يجوز.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين الأملاك الناشئة عن الإحياء وبين الأملاك الناشئة عن غير الإحياء.

القاعدة الرابعة : في بيان ما يوجب استحقاق بعضه إبطال العقد في الكل مما لا.

القاعدة الخامسة : حكم اللُّقَطة.

القاعدة السادسة : بيان ما يُرَدُّ من القراض الفاسد الى أجرة المثل مما يرد إلى قراض المِثل.

القاعدة السابعة : بيان ما يرد الى مساقاة المثل مما يرد إلى أجرة المثل.

القاعدة الثامن : بيان الإقرار الذي يقبل الرجوع عنه وتمييزه عما لا يقبل الرجوع عنه.

الدعاوى والشهادات، وما أُلحِق بذلك

وفي الجميع تسع عشْرَةَ قاعدةً :

القاعدة الأولى : في تمييز الدعوى الصحيحة من الدعوى الباطلة.

القاعدة الثانية : في تمييز المدعي من المدعى عليه.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين ما يحتاج للدعوى وبين ما لا يحتاج إليها.

القاعدة الرابعة : في تقرير اليد المعتبرة والمرجحة لقول صاحبها.

القاعدة الخامسة : في تقرير ما يجب إجابة الحاكم فيه إذا دعا إليه مما لا يجب.

القاعدة السادسة : في الفرق بين قاعدة ما يشرع من الحبس، وبين قاعدة ما لا يشرع.

القاعدة السابعة : في تقرير من يلزمه الحلف.

القاعدة الثامنة : في تمييز المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة من التي ليست كذلك.

القاعدة التاسعة : في تقرير التهمة التي ترد بها الشهادة بعد العدالة من التي لا ترد بها الشهادة.

القاعدة العاشرة : في ذكر ما يصلح أن يكون مُسْنِدا للشهادة.

القاعدة الحادية عشرة : في تقرير ما هو حجة عند الحكام.

القاعدة الثانية عشرة : في تقرير ما يقع به الترجيح من البينات عند التعارض.

القاعدة الثالثة عشرة : في تقرير ما اعتبِر من الغالب وما ألغي من الغالب.

القاعدة الرابعة عشرة : في تمييز ما يصح الإقرار فيه مما لا.

القاعدة الخامسة عشرة : في كيفية أداء الشاهد شهادته عند القاضي.

القاعدة السادسة عشرة : في الفرق بين الفتوى والحكم.

القاعدة السابعة عشرة : في تقرير ما ينفذ من تصرفات الولاة مما لا ينفذ.

القاعدة الثامنة عشرة : في تمييز ما تشترط فيه العدالة مما لا تشترط فيه.

القاعدة التاسعة عشرة : في ضم الشهادات.

الحدود وما في معناها

وفيه ست قواعد :

القاعدة الأولى : في تقرير ما هو شبهة يدرأ الحدّ مما لا.

القاعدة الثانية : في الفرق بين القذف يقع بين الزوجين، وبين الأجانب.

القاعدة الثالثة : في الفرق بين الحد والتعزير.

القاعدة الرابعة : في الفرق بين الحضانة لا تعود بالعدالة، والفسوق يعود بالجناية.

القاعدة الخامسة : في القصـــاص.
القاعدة السادسة : في الفرق بين المسكرات وبين المفسدات.

الــفــرائــض :

ثـــلاث قــواعــد :

القاعدة الأولى : في تقرير ما ينتقل إلى الأقارب من الأحكام.
القاعدة الثانية : في الفرق بين أسباب التوارث وإجـراء أسبـابها العامـة والخاصة.
القاعدة الثالثة : في تقرير أسباب التوارث وشروطه وموانعه.

الـجــامـع :

وفيه تسع وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى : في تقرير ما يحرم من البدع ويُنهَى عنها مما ليس كذلك.
القاعدة الثانية : في الفرق بين ما هو من الدعاء كفر مما ليس بكفر.
القاعدة الثالثة : في انقسام ما ليس بكفر من الدعاء إلى محرم وغير محرم.
القاعدة الرابعة : في تمييز ما يكره من الدعاء مما لا يكره.
القاعدة الخامسة : في تمييز ما يجب تعلمه من النجوم مما لا يجب.
القاعدة السادسة : في تمييز الغِيبة التي لا تحرم من التي تَحْرم.
القاعدة السابعة : في الفرق بين الِغبطة والحسد.
القاعدة الثامنة : في الفرق بين التكبر والتجمل بالملابس، وبين الكِبْرِ والعُجْب.
القاعدة التاسعة : في تقرير المداهنة الجائزة وتمييزها عن التي لا تجوز.
القاعدة العاشرة : في تمييز المعصية التي هي كفر عن التي ليست كفرا.

هنا انتهى ترتيب تراجم الفروق على حسب ما عدَّ صدر هذا الكتاب، والحمد لله كثيرا، وصلواته وسلامه على خـاتم أنبيائـه ومصطفاه من بريتـه، محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب.

بسم الله الرحمان الرحيم   وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

القواعد الكلية بالنسبة إلى ما بعدها(1)

القاعدة الأولى : في تقرير أن الشريعة قامت برعاية المصلحة ودرء المفسدة.

ولنذكر أولا، أن المصلحة عبارة عن لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها، وأن المفسدة عبارة عن ألم أو سببه، أو غم أو سببه.

فإذا تقرر هذا فأقول : هذا كان أصله، ولكن خصصه العرف الشرعي بشيء دون شيء، فلذات المعاصي وأفراحها وأسبابها لا يصدق عليها اسم المصلحة وإنما يصدق على ما عدا ذلك. ومشاق العبادة ومكارهها وأسبابها كذلك لا يصدق عليها اسم المفسدة، وقد قال ﷺ : «حُفَّتْ الجنة بالمَكاره، وحُفت النار بالشهوات»(2)، ولكنه لا يقال لتلك الشهوات : مصلحة، ولا لتلك المكاره : مفسدة.

---

1) هذه القواعد الكلية الثلاث عشرة المذكورة في هذه الترجمة هي مما أضافه الشيخ أبو عبد الله محمد ابن ابراهيم اليقوري في كتابه هذا إلى كتاب شيخه الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القراقي في الفروق رحمهما الله. وإضافة بعض المسائل والفوائد والتعليقات هي إحدى المرتكزات والأسس الأربعة التي يقوم عليها كتاب الترتيب هذا، كما سبق أن ذكره مؤلفه في مقدمة الكتاب وديباجته. ولذلك لم أذكر لها ما يقابلها من الفروق عند القرافي، كما هو الشأن مع بقية القواعد الأخرى التي أذكر معها الفرق المقابل لها، بقصد تسهيل وتيسير الرجوع إليها لمن أراد التوسع فيها.
ولعل الشيخ اليقوري استفاد هذه القواعد واستقاها من كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام لشيخه العالم الأجل الملقب بسلطان العلماء الامام الأكبر أبي محمد عز الدين بن عبد السلام رحمه الله. فلينظر ذلك وليتامل، والله اعلم.

2) أخرجه الامام أحمد والامام مسلم والترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

وحيث تحقق هذا فأقول :

لا شك أن الشارع اعتبر المصالح بحسب العبيد، والمفاسد بحسبهم، فأمر باكتساب ما للمصلحة من الأسباب، ونهى عن اكتساب ما للمفسدة من الاسباب. فالشريعة انبنت على قوله تعالى : ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾[3]، وهو إنما يرشدنا ويأمرنا بما فيه مصلحتنا، وينهانا عما فيه مضرتنا. فبالسلامة من المنهيات نسلم من النار، وباكتساب الأوامر ندخل الجنة ونصل إلى ما فيها من الخيرات، ونسلم بما تقدم من النار وما فيها من المضرات[4]. قال تعالى : ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره** ﴾[5]. وهذا بين من طريق الآخرة.

وبقي لنا النظر أيضاً بحسب مصلحة الدنيا ومفسدتها، فنقول :

وكذلك أيضاً جاءت بهذا كما جاءت بالآخر من حيث الجملة، فينهانا عن القرب من المهلكات كالسموم وغيرها كما قال تعالى : ﴿ **ولا تلقوا بأيديكم إلى**

---

3) سورة الحشر : الآية 7.

4) هكذا في نسخة الخزانة العامة بالرباط، المشار إليها بحرف ع، وكذا في نسخة الخزانة الحسنية بالرباط، والمشار إليها بحرف ح : (فنسلم بما تقدم من النار». وهو تعبير واضح ومعنى سليم. فإن امتثال الأوامر الشرعية، واجتناب النواهي الشرعية يكون سببا في دخول المرء إلى الجنة وسلامته من النار، بفضل الله ورحمته على الانسان.
وتحتمل العبارة معنى آخرَ، حيث إنها جاءت غير واضحة الخط والكتابة في بعض النسخ التي بين أيدينا، وهو : «فنسلم مِمَّا يقرب من النار»، وهو كذلك معنى جلي واضح. ويشهد له حديث الإمام ابن ماجة رحمه الله عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، أن النبي ﷺ كان من جملة دعائه : اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول أو عمل، وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول أو عمل، وأسألك أن تجعل كل قضاء قضيته لي خيرا».اهـ. والله أعلم وهو سبحانه الموفق للصواب.

5) سورة الزلزلة : الآية : 7، 8.

التهلكة ﴾(6). وقال : ﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا.. ﴾(7) وقال : ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾(8).

وغاية ما في هذه أنه إذا عرضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية(9). غلّب عليها جانب المصلحة الأخروية، وأُمرنا بترك تلك المصلحة الدنيوية، ومن هنا كان التخصيص، حتى لا يقال للشهوات التي حفت النار بها، إنها مصلحة، ولا للمكاره التي حفت الجنة بها : إنها مفسدة.

ثم استقراء الشريعة والنظر فيها يحقق هذه القاعدة حتى يقطع الناظر فيها بما قلناه، وهذا القدر كاف فيما أردناه، والله سبحانه أعلم وأحكم.

القاعدة الثانية : في أقسام المصلحة والمفسدة على الجملة، فأقول :

تنقسم باعتبار محلها إلى ثلاثة أقسام : دنيوية، وأخروية، وفيهما معاً.

فالدنيوية كنيل الملذات المباحة فيها، والأخروية كفعل سائر التعبدات التي يكون معها تعب، كالصلاة والصيام والطهارة. والذي هو فيهما معا كالصدقة، فإنها باعتبار الآخذ من الدنيا، وباعتبار المعطي من الأخرى.

وتنقسم باعتبار رتبها الأوائل إلى ثلاثة أقسام :

ضروري، وحاجي، وتكميلي، وهذا التقسيم يكون بحسب مصالح الدنيا، وبحسب مصالح الآخرة. فالضروري من الأخروي : فعل الواجبات، وترك المحرمات،

---

6) سورة البقرة، الآية : 195.

7)، 8) سورة الاعراف : الآيتان : 31 و 32.

9) في نسخة ع : عارضت مصلحة أخروية بمصلحة دنيوية، وفي نسخة ح : إذا عارضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية، وكلتاهما غير سليمة من الوجهة اللغوية، والصواب كما تقتضيه اللغة أن يقال : عرضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية. واستعمال الفعل الثلاثي أظهر وأنسب. فلعل الخطأ من الناسخ، وهو غير مذكور الاسم في كلتا النسختين المعتمدتين عندي في التحقيق والمقابلة والتصحيح لهذا الكتاب.

والحاجي هو السنن المؤكدات، والشعائر الظاهرات، والتكميلي ما عدا الشعائر من المندوبات. والضروريات الدنيوية، كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح. والتكميلي كأكل الطيبات وشرب اللذيذات وما ناسب هذا في سائر المنافع. والحاجي منها ما توسط بين التكميلات والضروريات.

وظهر من هذا أن مصالح الايجاب أفضل من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل من مصالح الإباحة، لأن مصالح الوجوب والندب مصالح أخروية، ومصالح الإباحة مصالح دنيوية. وأن المصالح الأخروية تتفاوت كتفاوت الوجوب والندب، واختلافها بالوجوب والندب ليس بحسب اختلاف رتبها الثواني(10).

ولا شك أن المصالح تنقسم إلى الحسن والأحسن، والفاضل والأفضل،

كما تنقسم المفاسد إلى القبيح والأقبح، والرذيل والأرذل، ولكل واحد منها رتب عاليات ودانيات ومتوسطات، فكما انه لا نسبة لمصلحة الدنيا بحسب مصلحة الأخرى، كذلك مصلحة الوجوب أفضل وأشرف من مصلحة الندب، بل الندب يتفاوت، كما هو الأمر في السنن المؤكدة وفي المستحبات وما بين ذلك، وكذلك الأمر في التحريم مع الكراهة.

وتنقسم مصالح الدنيا ومفاسدها الى مقطوع ومظنون وموهوم.

وتنقسم بحسب ما تُعْرفُ به إلى شرع وعادة. فمصالح الآخرة لا تُعرَفُ إلا بالشرع، ومصالح الدنيا تعرف بالتجربة والعادة.

وتنقسم المصالح الشرعية بحسب ما تُبنَى عليه إلى أربعة أقسام :

---

10) في نسخة ح، وبعض النسخ الاخرى : التوالي باللام، فالأولى نسبة الى الرتبة الثانية بعد الأولى، والنسخة الثانية من التوالي بمعنى التتابع، حيث تكون مرتبة الوجوب في المصلحة في المرتبة الأولى ومرتبة الندب في المرتبة التي تليها وهي أعم من أن تكون مرتبة ثانية وثالثة.
وهكذا يظهر توجيه الكلمتين، والله أعلم.

إلى مبني على عرفان، وإلى مبني على اعتقاد، وذلك في حق العوام. وإلى مبني على ظن وحسبان لا على عرفانٍ[11]. وإلى مبني على الشكوك والاوهام. ومعظم الورع مبني على الأوهام، وأكثر الامور العملية على الظن، والامور الاعتقادية على عرفان بحسب العلماء المجتهدين، وأما بحسب العوام فلا.

وتنقسم المصالح والمفاسد باعتبار آخر إلى مصلحة لا مفسدة معها فلا يكون هذا إلا واجبا او مندوبا او مباحا، والى مصلحة، معها مفسدة فيقع النظر فيما بينهما، وسياتي حكم ذلك في فصل اخر.

والمفسدة كذلك إلى مفسدة لا مصلحة معها، ولا يكون هذا إلا حراما أو مكروها، وإلى مفسدة معها مصلحة، وسياتي النظر في ذلك الترتيب.

وتنقسم أيضاً بحسب ما تتعلق به :

فمنها ما يتعلق بالقلوب، ومنها ما يتعلق بالحواس، ومنها بالأعضاء، والأبدان، ومنها بالأموال، ومنها بالزمان والمكان، وغير ذلك.

وتنقسم أيضاً المصالح والمفاسد بحسب أسبابها.

فأسباب المصالح الأخروية : العرفان والطاعة والإيمان، وأسباب مفاسدها الكفر والفسوق والعصيان. وأمثلة المفاسد لا تخفى على من وقف على ما ذكرنا من أمثلة المصالح، إذ هي أضدادها.

القاعدة الثالثة : في الحكم في اجتماع المصالح، وفي اجتماع المفاسد، وفي اجتماعهما، فنقول :

أما المصالح الأخروية فإنها إذا اجتمعت وأمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر، فإن تساوت تخيرنا بينها، وقد نُقرِعُ فيما يقدّم منها، وإن تفاوتت قدمنا الأصلح فالأصلح، ولا نبالي بفوات الصالح، ولا نخرج بتفويته عن أن نجعله غير صالح.

11) في نسخة ع : «لأِعْذَارٍ»، وهذه الكلمة والعبارة غير مفهومة اللفظ والمعنى كما في نسخ ح، حيث جاء فيها : «لأعوان العرفان». ولعل الصواب فيما يظهر ويتضح معناه أن يراد من هذه العبارة : وإلى مبني على ظن وحسبان، لا على عرفان» فليتأمل، وليُحَقَّقْ ذلك، والله أعلم.

وأما المصالح الدنيوية، فلنا أن نقتصر في حق أنفسنا على الكفاف، ولا نتنافس في تحصيل الأصلح، ونقدم الأصلح فالأصلح في حق من لنا عليه ولاية عامة أو خاصة إن أمكن، فلا نفرط في حق المولّى عليه في شق تمرة، ولا في زنة بُرّة.

وأما المفاسد إذا اجتمعت، فإن أمكن درؤها درأناها، وإن تعذر درؤها، فإن تساوت تخيرنا، وقد يُقرَع فيما يقدم منها، وإن تفاوتت درأنا الأفسد فالأفسد.

ولا يخرج الفاسد بارتكابه عن كونه مفسدة، كما في قطع اليد المتآكلة، وقلع الضرس المؤلم، وقتل الصائل على درهم، وقطع السارق في ربع دينار.

وأما إذا اجتمعت المصالح والمفاسد، فإن أمكن دفع المفاسد، وتحصيل المنافع فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع، فإن رجحت المصالح حصلناها ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها ولا نبالي بفوات المصالح.

ثم قد تنشأ المصلحة عن المفسدة، والمفسدة عن المصلحة، وقد تنشأ المفسدة عن المفسدة، والمصلحة عن المصلحة، وقد تُقرَن المصلحة بالمفسدة ولا تنشأ إحداهُمَا عن الأخرى. وإذا ظهرت المصلحة أو المفسدة بُني على كل واحدة منهما حكمها، وإن جهلنا استدِل عليهما بما يرشد إليهما. وإذا توهمنا المصلحة المجردة عن المفسدة الخالصة أو الراجحة، احتطنا لدفعها. ولا فرق بين مصالح الدنيا والآخرة في ذلك الذي ذكرناه بأجمعه في التقسيم وغيره، إلا فيما قلناه من أن لنا أن نقتصر في حق أنفسنا على الأدنى، بخلاف من لنا عليه ولاية.

القاعدة الرابعة : «في حكم المصالح والمفاسد المبنية على الظن.

إعلم أنه قد تقدم أن الظن ممَّا يَنْبنِي عليه ذلك، وإذا كان كذلك فالظن لا شك أنه قد يصيب وقد يخطئ، فإن أصاب فلا كلام أنه أدى ما عليه، وإن أخطأ ـــ وذلك نادر، والغالب الصدق، ـــ فمن أتى مفسدة يظنها مصلحة واجبة أو مندوبة أو مباحة فلا إثم عليه لظنه، وتُرتَّب على تلك المفسدة أحكامها اللائقة

بها من تغريم وغيره* ومن أتى مصلحة يظنها أو يعتقدها مفسدة كبيرة ثم بان كذب ظنه فقد أثم وفسق، وانعزل عن الشهادات والروايات والولايات، ولا يحد عليها، لأنه لم يحقق المفسدة، ولذلك لا يعذب عليها في الآخرة عذاب من حقق المفسدة. والله أعلم.

القاعدة الخامسة : فيما يترك من المصالح لسبب، وفيما يُفعَل من المفاسد لسبب، فأقول :

إن المصالح قد يجب تركها لأشياء تعلقت بها، وكذلك المفاسد قد يجب فعلها لأشياء تعلقت بها.

فمن القسم الأول : الإكراه بالقتل على ترك كلمة الاسلام، وعلى ترك الصلاة، وكذلك المرض الشديد الذي يخشى معه التلف على الصائم، وهذا كثير في الشريعة.

ومن القسم الثاني أن القتل يجب بسبب الكفر والبغي والصيال على النفوس، ويجوز بالصيال على الأموال(12)، ومنه تخريب الديار، وقطع الاشجار في حق الكافرين، ومنه التولي يوم الزحف جائز بالأعذار، وهذا أيضا ــ كثير في الشريعة للمتأمل فيها، وإنا لا نتعرض للجزئيات والأمثلة والشواهد بالاستقراء، بل مقصدنا تقرير القاعدة الكلية فقط، وهذا القدر كاف فيما أردناه، والله أعلم.

القاعدة السادسة : في بيان أنه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها، ولا كل المفاسد ينهى عن فعلها.

إعلم أنه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها، ولا كل المفاسد ينهى عن فعلها، بل المصالح، والمفاسد، منها ما يكتسب، ومنها ما لا يكتسب، فما يكتسب يقع

---

*) في نسخة ح : من تحريم وغيره. ولعل الأولى أظهَرُ.

12) «والصائل»، الصائل بصيغة اسم الفاعل في الكلمتين، وهو وصف يتضمن المصدر، والصيال بالمصدر كما في نسخة ع متناسب مع ما قبله من مصادر الكلمات، والعلماء يقولون : المشتق يؤذن بعلية ما اشتق منه الحكم، مثل قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ فهو يؤذن بأن علة القطع هو السرقة، وهذا يفيد أن ما في النسختين معا سليم العبارة والمعنى.

الأمر به، والنهي عنه، وما لا يكتسب كحسن الصور، وحدة العقل، ووفور الحواس، وشدة القوى، أو الرقة والرحمة والغيرة وما أشبه هذه، وضد هذه كقبح الصورة، وسخافة العقل، وضعف الحواس، والقوى، والغلظة، وغير ذلك مما يشبهها، فهذه أشياء لا طاقة على اكتسابها للعبد، فهو لا يؤمر بشيء من ذلك، ولا ينهى عنه، ولكنه يقع الامر بآثارها، والنهى عن آثار الضد الآخر، فمن أطاع بحسب ذلك فقد أصاب، ومن عصى فقد خاب.

القاعدة السابعة : فيما به يعرف ترجيح المصلحة والمفسدة.

إعلم أنه إذا اتحد نوع المصلحة والمفسدة كان التفاوت بالقلة والكثرة، كالصدقة بدرهم ودرهمين وثوب وثوبين.

قلت : ويقول بعض العلماء هنا : قد يتحد النوع ويتساوى المقدار، ويكون الترجيح بالحكم، كدرهم من الزكاة الواجبة، هو أفضل من درهم من صدقة التطوع. وإن كان أحد النوعين أشرف قدم الأشرف عند تساوي المقدارين كتقديم زنة درهم من الذهب على درهم من فضة. وإن اختلف المقدار، فإن كان الأدنى أعظم مقدارا من الأعلى بكثير قدم الأدنى وإلَّا قدم الأشرف.

ولا خفاء أن حرمة الدماء آكَد من حرمة الأعضاء، وحرمة الأعضاء آكد من حرمة الأبضاع، وحرمة الأبضاع آكد من حرمة الأموال، وحرمة الأقارب آكد من حرمة الأجانب، وحرمة الآباء والأمهات آكد من حرمة جميع القرابات، وحرمة الأحرار آكد من حرمة الأرقاء، وحرمة الأبرار آكد من حرمة الفجار، وحرمة الأنبياء آكد من حرمة الاولياء، وحُرمة الرسل آكد من حُرمة الأنبياء.

وبهذا الاعتبار نقول : يقدم حفظ الأرواح على حفظ الأعضاء، وحفظ الأعضاء على حفظ الابضاع، وحفظ الأبضاع على حفظ الأموال، وحفظ المال الخطير على حفظ المال الحقير، وحفظ الفرائض على حفظ النوافل، وحفظ الأفضل من الفرائض على حفظ المفضول منها، وكذلك الأمر في النوافل.

القاعدة الثامنة : في أمر الثواب والعقاب، هل هو في التفاوت وعدمه مرتبط بالأعمال أو بالمصالح والمفاسد؟ فأقول :

إعلم أنه مرتبط في ذلك بالمصالح والمفاسد لا بالأعمال، فعمل واحد يهلك به مائة رجل، يتضاعف الوزر بتضاعف المفسدة وإن كان الفعل واحدا، وكذلك كلمة واحدة أحيي بها مائة رجل تتضاعف الحسنات بتضاعف تلك الخيرات، فلم يكن للأجر والعقاب هنا ارتباط بالعمل، بل بالمصلحة والمفسدة، وهذا هو الأصل، إلا أنه يخرج عن هذا الأصل أن تكون المصلحة في الظاهر واحدة، ولكنها في موضع واجبة، وفي موضع آخر ندب، كصدقة درهم من تطوع، وصدقة درهم من زكاة واجبة، فالأجور هنا متفاوتة وإن كانت المصلحة واحدة، وما كان الأصل الذي قبله يقتضي إلا تساوي الأجور لارتباطها بالمصلحة كما قلنا، وقد نبهنا على هذا قبل هذا.

قلت : ولا خفاء أيضا أن اختلاف الأحكام مبني على اختلاف المصالح. فما كان عظيم المصلحة كان واجبا، وما قَصَرَ عنه كان ندْبا، كذلك ما كان عظيم المفسدة كان حراماً، وما قصر عنه كان مكروهاً، بل عظم المصلحة — وإن كان واجباً — يتفاوت، وكذلك ما قصر عنه يحكم عليه بالندبية، وهو — أيضاً — يتفاوت، وعلى هذا، فقد يكون أمر درهم من الزكاة، فيه زيادة مصلحة على درهم صدقة التطوع، حدث ذلك من حيث الاتصاف والسبب، والله أعلم.

ولما كانت المثوبات والعقوبات مرتبة على المصالح والمفاسد، وظهر ذلك بما تقدم، كان لنا أيضاً أن نقول :

إن تفاوت الحدود والتعزيرات هو أيضاً مرتب على مفاسد الجنايات كالقتْل، والرجم، والجلْد، والنفي، والحبس، والضرب، والسب، والله أعلم.

واعلَم أنه يجب أن يعتقد أن الله تعالى ما أَمر بشيء إلا وفيه مصلحة عاجلة أو آجلة أو كِلاهما، وما نهى عن شيء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو آجلة،

أو كلاهما، وما أباح شيئا إلا وفيه مصلحة عاجلة. وأكثر هذه المصالح والمفاسد ظاهر جلي، وبعضها خفي وهو الأقل، فيستدل عليها بالأدلة التي نصبها الله لها، ومنها ما لا يظهر فيه مصلحة ولا مفسدة، سواء جلب الثواب ودفع العقاب، ويعبر عنه بالتعبد.

القاعدة التاسعة : في تقرير أن المصالح والمفاسد لا يرجع شيء منها إلى الله جل وعلا، لأنه منزه عن النفع وعن الضر، فهو لا يحتاج إلى منفعة ولا تلحقه مضرة، لأنه الغني بالاطلاق، وإنما يعود النفع والضر إلى الانسان، فمن أحسن فلنفسه، ومن أساء فعليها. وإحسان المرء إلى نفسه أو إلى غيره، إما بجلب مصلحة دنيوية أو أخروية أو بهما، أو بدفع مفسدة كذلك، وإساءتُه إلى نفسه او إلى غيره إما بجلب مفسدة دنيوية، أو أخروية أو بهما، أو بدرء مصلحة دنيوية، أو أخروية أو بهما. فكل من أحسن إلى نفسه كان أجره مقصورا عليه، وكل من أحسن إلى غيره كان محسنا إلى نفسه وإلى غيره، ومن أساء إلى نفسه كان وِزْره مقصورا عليه، وكل من أساء إلى غيره فقد بدأ بالاساءة إلى نفسه.

وإذا اتحَدَ نوع الإحسان والإساءة كان عامها أعظم من خاصها، فليس من أصلح بين جماعة كمن أصلح بين اثنين، وليس من أفسد بين جماعة كمن أفسد بين اثنين. وقد نبهنا على هذا في القاعدة المتقدمة، بحيث قلنا : ارتباط الثواب والعقاب بالمصالح والمفاسد لا بالأعمال.

القاعدة العاشرة : في أن المصالح والمفاسد بحسب العبيد ــ كما قلنا ــ قائمة معتبرة في الشرع.

إعلم أنه لا شك في ذلك ولا خلاف فيه بيننا وبين المعتزلة، وإنما الخلاف بيننا في أن اعتبار المصلحة من العبيد هو بفضل الله، أو هو حق واجب على الله لا يجوز عليه غيره، فنحن نقول : لا يجب على الله شيء، والملك ملكه، وكل شيء

منه حسن، ولا شيء يقبح في حقه. فلو أهلك العالم بأسره لكان له ذلك. والمعتزلة تقول، بناء على قاعدة الحسن والقبح : لا يجوز له فعل المفسدة ولا ترك المفسدة لذلك، ففي هذا القدر وقع الخلاف بيننا، وتحقيق هذا في مسائل أصول الدين. وهذا القدر كاف، والله سبحانه أعلم وأحكم[13].

القاعدة الحادية عشرة : إعلم أنه قد قدمنا أن الفضيلة والرذيلة مرتبة على حسب المصلحة والمفسدة، وكذلك الثواب والعقاب مرتب على ذلك لا على الأعمال، فاعلم أنه لا تعترض هذه القاعدة بقوله عليه الصلاة والسلام : «أكثركُمْ ثوابا أجهدكم عملا»، فإن ظاهره ترتيب الثواب على الأعمال، وكذلك أيضاً : ﴿**أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون**﴾[14]، وكذلك : ﴿**من عمل صالحا فلنفسه، ومن أساء فعليها**﴾[15]، ﴿ **وأنْ ليس للانسان إلا ما سعى** ﴾[16]، لأنا نقول : إنا لا نمنع اطلاق ترتب الثواب والعقاب على الأعمال من حيث إن

13) هذا الموضوع والمبحث كما أشار إليه الشيخ اليقوري رحمه الله في إيجاز واختصار، هو من المبادىء والاصول التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة، وتناولها بتوسع وتفصيل علماء التوحيد وأصول الدين، وكذا علماء أصول الفقه في مؤلفاتهم المختلفة. فأهل السنة يرون ويقولون بأن الحسن والقبيح أمران شرعيان، وأن الحسن ما حسنه الشرع،والقبيح ما قبحه الشرع، لما ينشأ عن فعل الحسن من المدح في الدنيا والثواب في الاخرى، ولما ينشأ عن فعل القبيح من المذمة في الدنيا، والعقاب في الحياة الاخرى، وأن الله تعالى لا يجب عليه فعل شيء من الاصلح وغيره، بينما يرى المعتزلة ويقولون : الحسَنُ ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل، والشرع ياتي موافقا له، ومن ثم قالوا بأنه يجب على الله فعل الاصلح أو فعل ما هو مصلحة العباد، وفي ذلك يقول تاج الدين ابن السبكي رحمه الله في كتابه الشهير جمع الجوامع في أصول الفقه : «وحكمت المعتزلة العقل». وانتهى المحققون الى أن المعتمد من هذا الخلاف ما عليه أهل السنة من إخضاع العقل للنقل، وجعله تابعا له في المسائل الاعتقادية والاحكام الشرعية، وأن كل ما أراده الله وكان فهو فعل جميل وحسن، كما عبر عن ذلك بعضهم في بيتين فقال :

لو رحم العاصي وعذب المطيع ... أو رخم الكل وعذب الجميع
لكان ما فعل من ذا ممكنا ... وكان فعله جميلا حسنا

14) سورة فُصِّلَتْ : الآية 46.

15) سورة الجاثية : الآية 15.

16) سورة النجم : الآية 39.

الاعمال أسباب لحصول المصالح، أو أسباب لحصول المفاسد، فصح بذلك ترتب الثواب والعقاب عليها، ولم يتناقض ــ على هذا ــ ما قررناه، والله أعلم.

القاعدة الثانية عشرة : إعلم أنه، وإن كان الأصل كما قررنا أن ترتب الأحكام على حسب المصالح والمفاسد وبحسب مراتبها، فقد يخرج عن ذلك لا لما تقدم من المفاسد كما قررنًا في القاعدة التي تقدمت لنا، ولكن قد يجيء تخيير الشارع بين المصالح المتفاضلات وفعل الأفضل أولا كما قلنا، وذلك للرفق والتيسير علينا. وقد تكون الرخصة أفضل من العزيمة كتقصير الصلوات، وقد تكون العزيمة أفضل من الرخصة كتفريق الصلوات على الأوقات في الأسفار إلا بعرفة ومزدلفة، فإن تقدم العصر إلى الظهر أفضل بعرفة، وتأخر المغرب أفضل بمزدلفة. وربّ عملٍ قاصر، أفضلُ من عَمَلٍ متعدٍ، كالعرفان والإيمان، وكذلك الحج والصلاة والصيام والأذكار وقراءة القرآن. ورُبّ عملٍ خفيف أفضلُ من عمل شاق لشرف الخفيف.

القاعدة الثالثة عشرة : إعلم أن أحوال القلب في المعرفة أصل في أحواله من الخوف والرجاء وما أشبههما من المقامات، ولهذا من غلب عليه التطلع على نقمة الله كان حاله الخوف، ومن عرف سعة رحمة الله وغلب عليه النظر لها كان حاله الرجاء. ومن غلب عليه توحد الرب بالنفع والضر، والرفع والخفض، لم يتوكل في كل ذلك إلا عليه، ولم يفوض أمره إلا إليه. ومن عرف عظمته وجلاله كانت حاله الإجلال والمهابة، ومن غلب عليه اطلاعه على أحواله استحيى منه أن يخالفه، ومن غلب عليه سماعه لأقواله استحيى أن يقول ما لا يرضيه، ومن غلب عليه إحسانه إليه كانت حاله المحبة، ومن غلب عليه التطلع على جماله وكماله كان حاله المحبة،وكانت محبته أفضل من محبة الذي قبله.

ثم أكثر ما تخطر هذه المعارف وتغلب بالاستحضارِ والأفكار. ثم كل حال من هذه الاحوال المذكورة ينشأ عنها من الأقوال والأعمال ما يطابقها ويوافقها، فمن حصل له الخوف كان منه الحزن والبكاء والانقباض، ومن كان حاله الرجاء

حصل له الانبساط، وترجية الناس وما أشبه[17] هذا. والحب ينشأ[18] عليه الشوق وخوف الفراق، وأُنسُ التلاق، والسرور والفرح، والحياء يحمل على ألا يقع في مخالفته في قول ولا فعل، والحياء يحمل على المهابة والإجلال، وهما أعظم من الخوف والرجاء. ثم الآثار الظاهرةُ على الناس تعرف بمؤثراتها من أحوال ومعارف، فكانت كذلك تميز الفاضل من غير الفاضل، والأفضل من الفاضل، والأكمل من الكامل.

ثم إذا علمتَ أن الاعمال ــ وهي الآثار ــ مرتبة على الأحوال القلبية والمعارف فاعلَم أن درجات المحبة مختلفة باختلاف الاعمال. فليست درجات المجاهدين واحدة، بل تختلف بحسب مجاهداتهم. فللمجاهدين مائة درجة في الجنة، يترتب أعلاها على أعلى رتب الجهاد، وأدناها على أدناها، وكذلك رتب المصلين والصائمين والولاة المقسطين. وعلى هذه الدرجات يترتب سبقهم إلى الجنات. فإذا تساوى اثنان في الإيمان والعرفان، فإن استويا في مقادير الإيمان[19] الحقيقي والحكمي، فدرجتهما واحدة فيما استويا فيه، وإن تقاربا في القِلة والكثرة، كانت درجة ذي الكثرة أعلى من درجة ذي القلة، ولو استوى اثنان في عدد الصلاة، فإن استويا في كمالها بسننها وآدابها وخضوعها وخشوعها، وفهم إدراكها، فهما في درجة واحدة، وإن تفاوتا في ذلك كان أكملها أعلى درجة من أنقصها.

وإن استوى اثنان في جهاد الدفع، فإن استويا في الإخلاص وإرادة إعلاء كلمة الله وفي المدفوع عنه فدرجتهما واحدة، وإن تفاوتا في النية وكثرة من قتلا وفي شرف المدفوع عنه، كالدفع عن الأنبياء والأولياء، كان أشرفهما في الدرجة العليا، والآخر في الدنيا، وكذلك جميع ما يتقرب به إلى الله تعالى.

ومعنى تفاوت الدرجات، أن يكون لكل واحد من العاملين نصيبه من الجنة درجات مترتباتٍ على رتب أعماله : عاليات ودانيات، ومتوسطات، يتردد

17) ن ح ــ وما ناسب.
18) ن ح : ينبني
19) ن. ح : في الدِين.

بينها على ما تشتهيه نفسه وتلذ عينه. وقد صح أن الله أعد للمجاهدين في سبيله مائة درجة، بيْنَ كل درجتين مائة عام(20).

ولو آمن إنسان قبل موته بلحظة لم يكن أجْرُهُ كأجر إيمان من آمن قبل موته بيوم، ولا أجر من آمن قبل موته بيوم كأجر من آمن قبل موته بشهر، ولا أجر من آمن قبل موته بشهر كأجر من آمن قبل موته بعام، فليس من طال عمرهُ في الطاعات والإيمان كمن قصرَ، ولهذا قال عليه السلام : «خيركم من طال عمرهُ، وحسُن عمله»(21). وقال : «لا يتمنين أحدُكم الموتَ لضر نزل به، فإنه لا يزيد أحدَكم عمرُهُ إلا خيرا، إما محسنٌ يزداد، وإما مسيء فيستعتب»(22) ولمثل هذا

20) ونصه بتمامه : عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ عليه وسلم قال : «من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان، كان حقا على الله أن يدخله الجنة، جاهدَ في سبيلِ الله أو جلس في أرضه التي وُلد فيها. فقالوا يا رسول الله، أفلا نبشر الناس؟ قال : إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والارض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة، وأراه قال : وفوقه عرش الرحمان، ومنه تتفجر أنهار الجنة».. رواه البخاري والترمذي رحمهما الله.

21) أخرجه الامام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه الجامع الصغير نقلا عن المستدرك للحاكم، وَروايةً عن جابر رضي الله عنه بصيغة الجمع هكذا : خياركم أطولكم أعمارا، وأحسنكم أعمالا.
وفي رواية أخرى للسيوطي عن الإمام البزّار من رواية أبي هريرة رضي الله عنه : «خياركم أطولكم أعمارا، وأحسنكم أخلاقا..» رحم الله جميع أهْل السنة والعلم والفقه في الدين، وجزاهم خيرا عن الاسلام والمسلمين.

22) أخرجه الامام أحمد بن حنبل والبخاري، والنّسائي، روايةً عن أبي هريرة رضي الله عنه، وذكره في الجامع الصغير بهذه الصيغة : لا يتمنيَنْ أحدكم الموت، إما محسنا فلعله يزداد، وإما مسيئا فلعله يستعتب..
والملاحظ أن صيغة الحديث في ثنايا الكتاب جاءت فيها كلمة محسن ومسيء مرفوعة، وفي هذه الرواية جاءت منصوبةً، فالأولى خبر لمبتدأ محذوف، والثانية خبر لكان المحذوفة مع اسمها.
ومن القواعد والأحكام النحوية الخاصة بكان أنها تحذف أحيانا ويبقى اسمها وخبرها، أو تحذف مع اسمها، ويبقى خبرها فقط، وخاصة بعد إن ولو، كما أنها قد تكون زائدة وسط الكلام، مثل زيادتها بين ما وفعل التعجب، وهو ما أشار إليه ابن مالك رحمه الله في ألفيته بقوله :

وقد تزاد كان في حشوك ما ... كان أصحّ علمَ من تقدما
ويَحذفونها ويُبقون الخبر ... وبعد إن ولو كثيرا ذَا اشتهرْ
وبعد أن تعويضُ ما عنها ارتُكِب ... كمثلِ أمّا أنتَ برّاً فاقترِب

ومنه البيت القائل :

أبا خراشة أمّا أنت ذَا نفر ... فإن قومي لم تاكلهم الضبع

أي ما أصح علم من تقدما، ولا تخيفني ولا تفزعني لأن كنت ذا نفر وقوم، فإن قومي موجودون وحاضرون لم تاكلهم السباع، ولم تذهب بهم آفة من افات الزمان، بل هم حاضرون أقوياء للنجدة في كل وقت وحال.

شح الأولياء على الأوقات أن يصرفوها في غير الطاعات. وكذلك ترتب عذاب جهنم على ترتيب المفاسد وكثرتها وقلتها. فالعذاب على الزنى دون العذاب على القتل، والعذاب على أكبر الكبائر دون العذاب على الكفر، وليس من كفر قبل موته لحظة كمن أقام على الكفر يوما، وليس من أقام يوماً على الكفر، كمن أقام شهرا، وهكذا على الترتيب المذكور في الثواب، والله سبحانه أعلم.

القواعد النحوية وما يتعلق بها
وفيها خمس عشرة قاعدة

القاعدة الأولى : في الشرط.(1).

إعلم أنه يتميَّز لك بحقيقته وبذكر أضداده وبذكر أقسامه.

أما حقيقته فهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجُودٌ ولا عدم لذاته، ولا يشتمل على شيء من المناسبة.

---

(1) هذه القاعدة هي مبحث الفرق الثالث عند الإمام القرافي في كتابه الفروق، والذي هو أصل وأساس ترتيبه واختصاره عند تلميذه الشيخ البقوري رحمهما الله.

وموضوعه هو الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشرعية والعادية، قال عنه القرافي في أوله :

إن أكثر الناس يعتقدون أن الكل معنى واحد، وأن اللفظ مقول عليها بالتواطؤ، وأن المعنى واحد، وليس كذلك. بل الشروط اللغوية قاعدة مباينة لقاعدة الشروط الأُخَر. ولا يظهر الفرق بين القاعدتين إلا ببيان حقيقة الشرط والسبب والمانع». ثم أخذ في تعريف كل واحِدٍ منها، كما هو عند البقوري هنا.

وهو من الفروق الطويلة المباحث الكثيرة الجزئيات عند القرافي رحمه الله.

وقد علق الشيخ قاسم بن الشاط رحمه الله على كلام القرافي في أوله بقوله : كان حقه ــ كما فرق بين الشرط اللغوي وغيره ــ أن يفرق بين سائر الشروط، فإن الشرط العقلي ارتباطه بالمشروط عقلي. ومعنى ذلك أن من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به. والشرط الشرعي ارتباطه بالمشروط شَرْعيٌّ، ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع. والشرط العادي ارتباطه بالمشروط عادي. ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط بمشروطه بقدرته ومشيئته. والشرط اللغوي ربطه بمشروطه واضع اللغة، اي جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ بعضه ببعض. هذه فروق بين هذه الشروط واضحة.

وأما الفرق الذي ذكره (اي القرافي) فمبني على اصطلاح أصولي، ولذلك احتاج في بيانه إلى ذكر الفرق بين الشرط والسبب والمانع عند أهل الأصول، وليس ذلك بمتفق عليه، فقد ذهب الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني إلى خلافه. وما ذكره (أي القرافي) من رسوم السبب والشرط والمانع لا بأس به وما ذكره من أن الشروط اللغوية آسباب فبناء على ذلك الاصطلاح. وما ذكره من احتمال تسمية جميع تلك الشروط شروطا باعتبار قدر مشترك بينها، وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك، صحيح ظاهر». انتهى كلام ابن الشاط في هذا المجال والتعليق على هذا الفرق.

وقد توسع الشيخ الامام ابو اسحاق الشاطبي رحمه الله في الكلام عليها في كتابه الموافقات.

وبالقيد الأخير يتميز عن جزء العلة، وبما قبله تميز عن المانع وعن العلة، فيخرج المانع بالأول، والعلة بالثاني، وبقولنا : لذاته، تحرزْنا به مما إذا اقترن الشرط بالسبب.

وأما أضداده التي ذكرناها تُعرَف به فالمانع والسبب، فإن المانع هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته. والسبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته. فالسبب مؤثر من حيث وجوده ومن حيث عدمه، والمانع من حيث وجوده فقط، والشرط من حيث عدمه فقط.

وأما أقسامه فهو ينقسم إلى شرط لغوي، وإلى شرط عقلي، وإلى شرط شرعي، وإلى شرط عادي، ويمكن تقسيمه باعتبار آخر، إلى غير هذه، ولكن لا حاجة إلى ذلك.

فالعقلي كالحياة في العلم، والعادي كالسُّلَّم في الصعود، والشرعي كالطهارة في الصلاة، واللغوي كقولنا : إذا دخلتِ الدار فأنت طالق.

لكنه إذا عرضْنا الحقيقة المتقدمة على الأقسام وجدناها إنما تصدق على العقلي فقط، فإن الصعود قد يتصور دون السلم، والصلاة دون الطهارة، والطلاق دون الدخول. وأيضا فالشرط اللغوي إذا وجد مقتضاه وجد مشروطه ولا بد، فهو كالسبب. فعلى هذا، إذا أردنا الشرط اللغوي فالأولى أن نقول في رسمه(2) :

---

(2) المعرف (بكسر الراء) لماهية الشيء وحقيقته، أو التعريف بها، أو الشارح لها، أو حدها ورسمها، كلها كلمات وعبارات اصطلاحية عند علماء المنطق والأصول، ويقصد بها ويراد منها في اصطلاحهم اللفظ المركب الذي يراد به تفسير الشيء وتصويره للغير، ويستلزم تصوره تصور ذلك الشيء أو امتيازه عن غيره، بذكر أجزاء ماهيته أو بذكر صفاته الخاصة به على وجه يشمل جميع أفراده، ويمنع غيرها من الدخول فيه.

ومن ثم قسم العلماء المعرف أو التعريف الى قسمين أساسيين هما : الحد والرسم، وكل منهما إما تام او ناقص.

فالحد التام عندهم هو ما تركب من جنس الشيء وفصله القريبين، كقولنا في حد الانسان وتعريفه مثلا : هو الحيوان الناطق. والرسم التام هو ما تركب من الجنس القريب ومن الخاصة اللازمة للمعرَّف

هو المرتب على إن وما في معناها من حيث الشرطية، فظهر الفرق بين الشرط اللغوي والعقلي، فإن المشروط اللغوي يتوقف وجوده على شرطه، ووجود شرطه يقتضيه، وكذلك المشروط الشرعي لا يقتضي وجودُ شرطه وجودَه.

وعلى هذا فإطلاق الشرط على ما ذكر بالاشتراك أو على أحدهما بالمجاز، وادعاء التواطؤ في ذلك بعيد(3)، والله أعلم.

(بفتح الراء) كقولنا في رسم الانسان وتعريفه بالرسم هو : الحيوان الضاحك. وهناك قسم ثالث هو المعرِف أو التعريف اللفظي، ويكون بتبديل لفظ بلفظ آخر أوضح من الاول وأشهر منه، كتعريف البُر بالقمح. وقد اشار اليها الفقيه العلامة الاخضري في منظومته الشهيرة في علم المنطق، والمسمّاة بمتن السلم في هذا الفن، فقال

معـــرف على ثلاثـــــة قُسم ... حد ورسمي ولفظـــــي عُلِـــــم
فالحدّ بالجنس وفصل وقعـــــا ... والـــرسمُ بالجنس وخـــاصة معـــا
ومـــا بلفظــــي لديهم شهــــرا ... تبديـــل لفـــظ برديـــف أشهَـــرَا

وذكر مثل هذه المسائل انما هو من باب الاستطراد والاستذكار والاستحضار لها بشيءٍ من الايجاز والاختصار. أما التوسع فيها بمنتهى التفصيل وكامل البيان فمحله الكتب الخاصة بعلم المنطق. وعلم أصول الفقه، والله الموفق للصواب.

(3) في هذه الفقرة كلمات لها مدلولات إصطلاحية عند علماء الاصول والمنطق. وهي من أقسام اللفظ المفرد باعتبار وحدة لفظه ووحدة مدلوله وتعددهما.
فالاشتراك هو نسبة بين المعاني الكثيرة التي وضع اللفظ لها بأوضاع متعددة، لأنها هي التي تشترك في اللفظ الذي هو محل الاشتراك، ولذلك سمي مشتركا (بفتح الراء)، لأن المعاني اشتركت فيه بالوضع لكل منها على انفراد.
أما المَجاز فهومقابل الحقيقة عند علماء البلاغة، وهو عند علماء الاصول والمناطقة كذلك. إذ هو اللفظ المستعمل في معنى لم يوضع له، لمناسبة بينه وبين المعنى الموضوع له من غير أن يترك استعماله في المعنى الاصلي، كالاسد اذَا استُعْمل في الرجل الشجاع.
أما التواطؤ او اللفظ المتواطىء، فهو اللفظ الواحد المَوضوع لمعنى واحد غير مشخص، قابل لأن تشترك فيه أفراد كثيرة ذهنا وخارجا مع تساويها في المعنى الذي وضع له اللفظ من غير تفاوت بينها، بحيث يصدق الكليُّ عليها من غير اختلاف، كالانسان بالنسبة لأفراده من زيد وخالد وبكر مثلا، فإنهم لا يتفاوتون في المعنى المشترك بينهم، وهو الحيوان الناطق. وسمي متواطئا لتوافق أفراده في معناه، أو لتوافق المعنى في الأفراد، من التواطؤ وهو التوافق.
وقد أشار إليها الإمام الأصولي والفقيه الكبير تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي رحمه الله في كتابه الشهير جمع الجوامع (في اصول الفقه) قال :

ولنذكر مسائل من حيث الشرط اللغوي تتحقق بها قواعد عند البحث فيها.

منـهـا : المسألة الاولى : قال اللخمي في كتاب الظهار : «إذا قال : أنت طالق اليوم إن كلمتُ فلانا غدا، قال ابن عبد الحكم : إن كلمه اليوم حنث، وغداً لا يحنث، لأن الحنث بالغد يقتضي اجتماع العصمة وعدمها، فإذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشروط في ظرف واحد، فتَرتَّبَ أحدهما عن الآخر، وقيل. يلزمه الحنث إن كلمه غدا. وفي الجواهر(4). لو قال : أنتِ طالق يوم يقدم فلان، فقدم نصف النهار، تطلّق من أوله. ولم يحك خلافا. وقال ابن يونس : قول ابن عبد الحكم خلاف أصل مالك، بل يلزمه الطلاق، وقال الغزالي في الوسيط : إذا قال : أنت طالق بالامس وقال : قصدت إيقاع الطلاق بالامس لم يقع، لأن حكم اللفظ لا يتقدم عليه. وقيل : يقع في الحال، لأن وقوعه بالامس يقتضي وقوعه بالامس وفي الحال، فيقسط الأمس ويثبت الوقوع بحسب الحال(5).

وقال الفقهاء أيضا : إذا قال : إن مات فلان فأنت طالق قبله بشهر، إن مات قبل مضي الشهر لم يقع طلاق، لئلا يتقدم الحكم على اللفظ، وبعد شهر وقع الطلاق قبله بشهر. وأبو حنيفة يفرق بين ما إذا قال : إن مات وإن دخل، فيلزم الطلاق قبل الموت بشهر، ولا يلزمه في الدخول وما أشبهه. وقال الغزالي : هو

مسـألـة : اللفظ والمعنى إن اتحدا، فإن منعَ تصور معناه الشركة فجزئي وإلا فكلي، متواطىء إن استوى، مشكك إن تفاوت. وإن تعددا فمتباين، وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف، وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترَك، وإلا فحقيقة ومجاز.

وقد نظمها العلامة الأخضري في منظومته متن السلم في علم المنطق فقال :

ونسبـة الالفـاظ للمعـاني	خمسةُ اقسام بلا نقصان
تواطـؤ، تشاكك تخالـف	والاشتـراك عكسه التَّـرادف

4) المراد به كتاب الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لمؤلفه الشيخ أبي محمد، عبد الله بن نجم بن الشاس، المتوفي بمصر عام 616 هـ وكتابه هذا من أكثر الكتب فوائد في الفروع، ويدل على غزارة علمه وفضله كما ذكره مترجموه رحمه الله.

5) علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة وذكره اليقوري، فقال : جميع ذلك نقل لا كلام فيه.

تحكم. والفقهاء جعلوا مسألة التعليق المذكورة أولا كمسألة أنت طالق بالأمس فقالوا : لا يلزم الطلاق قبل الدخول أو القدوم، لأن حكم اللفظ لا يتقدم عليه.

وقال شهاب الدين : الحق في هذه المسألة وقوع الطلاق مقدماً على القدوم الذي جعل شرطاً وعلى لفظ التعليق في زمانه، وقال : قولهم : حكم اللفظ لا يتقدم عليه، لا يتم، وقياسهم على قوله : أنت طالق، لا يصح(6)، وبيان ذلك بثلاث قواعد :

القاعدة الأولى : أن الأسباب في الشريعة قسمان : قسم قدره الله تعالى في أصل شرعه، وقدر له مسبباً معيناً فلا زيادة ولا نقص فيه، وهذا كجعله الزوال سبباً لصلاة الظهر.

وقسم جعله الله لخيرة(7) المكلفين، إن جعلوا أي شيء أرادوا سبباً لحكم

---

(6) علق الفقيه المحقق قاسم بن الشاط رحمه الله على هذه المسألة عند القرافي رحمه الله، فقال:
ما قاله عندي صحيح، لكنه مناقض لما حكى من الاجماع على استمرار العصمة وإباحة الوطء إلى حين قدوم زيد. والذي أظنه أن ذلك الاجماع لا يصح. وأنها لا يباح وطؤها في تلك المدة، لاحتمال وقوع الشرط، بل تحرم على كل حال. فإن قدم زيد، تبين لنا أن تحريمها للطلاق، وإن لم يقدم، تبين أن تحريمها للإشكال والاحتمال كما في اختلاط المنكوحة بالأجنبية. الأجنبية حرام لأنها أجنبية، والمنكوحة حرام للاختلاط اهـ. فليتأمل كلام المحقق ابن الشاط فإنه مهم ودقيق في الموضوع والمسألة. وقد صحح ما قاله القرافي واليقوري بأن المقدرات لا تنافي المحققات.
وقال ابن الشاط في مسألة العتق عن الغير وتقدير ملكه : لا حاجة إلى التقدير للملك في هذه المسألة، فإنه لا مانع من عتق الانسان عبده عن غيره من غير تقدير ملك ذلك الغير للعبد ولا تحقيقه، والله أعلم.
وما قاله في مسألة دية الخطأ من لزوم تقدير ملك الدية وعدم تحقيقه ليس بصحيح، بل الصحيح أنه يملك الدية تحقيقا عند إنفاذ مقاتله وقبل زهوق نفسه، ولا مانع من ذلك، وإنما يحتاج الى تقدير الملك في دية العمد، لتعذر تحقيقه بكون الدية موقوفة على اختيار الأولياء، وذلك إنما يكون بعد موته، والميت لا يَملِكُ، والله أعلم.

7) خيرة بكسر الخاء وفتح الياء مخففة على وزن فعلة، اسْمُ مصدر بمعنى الاختيار، ومنه الآية الكريمة في سورة الأحزاب : ﴿ وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى اللهُ ورسولُه أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا ﴾.
وفي نسخة ح : جعل الله تخييره للمكلفين، والمعنى واحد في النسختين.

كان كذلك، وحصر جعلهم لذلك في طريق واحدة هي التعليق(8).

القاعدة الثانية : المقدّرات لا تنافي المحقَّقات، بل يثبتان ويجتمعان. ويشهد لذلك أن الأمة إذا اشتراها شراء صحيحا أبيح له وطؤها بالإجماع إلى حين الاطلاع بالعيب والرد به. وكذلك إذا قال : أعتق عبدك عني فأعتقه، فإنَّا نقدر دخوله في ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد، مع أن الواقع عدم ملكه له. وكذلك دية الخطأ تورث عَنْ المقتولِ، ومن ضرورة الإرث ثبوت الملك للموروث، فَنُقَدِّر(9) ملكه للدية قبل موته بالزمن الفرد فيصح الإرث، ونحن نقطع بعدم ملكه للدية حال حياته، فقد اجتمع الملك المقدر وعدمه المحقق ولم يتنافيا. وكذلك صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال. هذه الوجوه قرر بها شهاب الدين القاعدة المذكورة(10).

قلت : وهو منازَع في ذلك كله، فإنا نقول :

لا تقدير في شيء مما ذكرته(11). فالرد بالعيب رفع الحكم المتصل من إباحة الوطء وغيره وقطعه، وما قبل ذلك كان فيه إباحة الوطء محققا، ولا وجود لتقدير شيء يخالفه. وكذلك ورَّث الشرع ورثة المقتول خطأً من دية، ما ملكها قط، وكذلك عتق العبد عن زيد، جعل الشرع ذلك من غير تملك سابق له، لا تحقيقاً ولا تقديرا، والأمر في الصوم أبيَنُ.

8) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه القاعدة الأولى بقوله : جميع ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير قوله : ولو قال : جعلته (أي تعليق الطلاق وعتق العبد على دخول الدار وقدوم زيد) سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك، قال ابن الشاط : فهذا إنما يجري على قول الشافعية في تعيين الالفاظ، وامَّا على قول أهل المذهب في عدم تعيينها فلا، والله أعلم.

9) في نسخة ح : فيقدر بالياء.

10) عقب الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الامام القرافي في هذه القاعدة، مما لخصه الشيخ البقوري، فقال : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير قوله : كقربات الكفار، موجودة حقيقة، ومعدومة حكما. فإن أراد قرباتهم حال الكفر والارتداد فذلك صحيح، وإن أراد في حال الاسلام قبل الارتداد فذلك غير صحيح، والله أعلم.

11) في نسخة ح : مما ذكرناه. والذي في نسخة ع ذكرته بتاء الخطاب، وهي أبين وأظهر، فإن أبا عبد الله البقوري يعقب بذلك على شيخه القرافي، وكأنه أمامه يخاطبه ويحاوره في المسألة.

القاعدة الثالثة : أن الحكم كما يجب تأخره عن سببه، كذلك يجب تأخره عن شرطه، ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع(12).

قلت : وأيضا، فقد تقدم لنا أن الشرط اللغوي سبب، فإن المشروط يوجد بوجُودِهِ، إذ لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فدخلتها، لزمه الطلاق.

قال شهاب الدين رحمه الله : إذا تقررت هذه القواعد، فنقول :

ليس من تقديم الطلاق على زمن اللفظ وزمن القدوم تقديم المسبب على السبب، ولا المشروط على الشرط، لأنهُ عند وجود الشرط الذي هو القدوم ــ مثلا ــ يترتب عليه مشروطه بوصف الانعطاف على الأزمنة التي قبله، على حسب ما علقه، فهذا الانعطاف متأخر عَنْ الشرط، ولفظ التعليق بالتحريم فيما قبله إنما هو ثابت فيه تقديرا لا تحقيقاً.

قال : وبهذا يظهر أن العدة من يوم القدوم للمرأة في المسألة التي قال الفقهاء فيها : إذا قال لها : إن قدم زيد فأنت طالق قبل قدومه بسنة، فقدم بعد ذلك بسنة، إن العدة انقضت عند حصول الشرط (وهو القدوم)، ولا تعتد بعد ذلك،قال الشهاب : لأنه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج، أما قبل ذلك فالإباحة بالإجماع، والعدة إنما تتبع المحقّق لا المقدَّر.

وقال : فإن قالوا : تقدير الطلاق يمنع ثبوت الزوجية المبيحة للوطء. قلنا : المقدرات لا تنافي المحققات.

---

12) علق الشيخ ابن الشاط على كلام الإمام القرافي في هذه القاعدة فقال :
ربط الحكم بسببه وشرطه وضعي، والأمور الوضعية لا يلزم فيها على التعيين وجه واحد، بل هي بحسب ما وضعت له. فلو أن الحكم وضع على وجه التأخر عن سببه كان على ما وضع عليه، ولو أنه وضع على وجه التقدم على سببه كان كذلك، ولو أنه وضع على وجه أن يكون مع سببه لا متقدما عليه ولا متأخراً عنه كان كذلك أيضا. لكن الواقع من ذلك ــ فيما علمت ــ تأخر الحكم عن سببه وشرطه. كما حكى فيه الاجماع. وذلك في الأمور الشرعية المفتقرة للشرع. أما التي وكلت إلى قصد المكلف فهي بحسب قصده، والله أعلم.

قلت : كلامه كله هذا انْبَنَى على أن هذه القاعدة الثانية مقررة، وقد مضى أن ما ذكره لا يكفي في تقريرها، فلا يترجح ما قاله على ما ذكره بعض الفقهاء من أن العدة انقضت، والله أعلم.

قال : وأما قياسهم على قوله : أنت طالق من شَهْرٍ، فالفرق أن الاسباب الموضوعة في أصل الشرع قد استقل صاحب الشرع بمسبباتها ولم يجعل فيها انعطافات. قال : والتعاليق موكولة لخيرة المكلف، ولا يلزم من التزام الانعطافات حيث خيرة المكلف أن تلزم حيث الحِجْر عليه.

قلت : قد جعل الانعطاف في مسألة الصوم، ثم أصل الانعطاف ممنوع منه على حسب ما تقرر في القاعدة الثانية، فالمسألة غير جلية على زعمه، والله أعلم.

المسألة الثانية : مسألة الدَّور.

قال أصحابنا : إذا قال : إن وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثاً فطلقها، لزمه الثلاث، أي عددٍ كان منجزاً كملّنا معه الثلاث.

وقال الغزالي في الوسيط : لا يلزمه شيء عند ابن الحداد، لأنه لو وَقَعَ، لَوقَع مشروطه، وهو تقدم الثلاث، ولو وقع مشروطه لمنع وقوعه، لأن الثلاث تمنع ما بعدها. فيؤدي إثباته إلى نَفْيِهِ، وقال أبو زيد : يقع المُنَجَّزُ ولا يقع المعلّق، لأنه علق محالا. وقيل : يقع في المدخول بها الثلاث، أي أي شيء نجّزه تَنَجّز، وكمل من المعلق، وقد تقدم[13].

والبحث في هذه المسألة يكون بعد تقرير ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى : أن من شرط الشرط إمكان اجتماعه مع المشروط، وإلا لم تكن حكمة في جعله شرطاً.

---

13) علق الفقيه ابن الشاط على مسألة الدور عند القرافي فقال : ما قال فيها الى آخره صحيح، والله أعلم.

القاعدة الثانية : أنَّ اللفظ إذا دار بين مقتضاه اللغوي وبين مقتضاه الشرعي فَعَلَى الشرعي يُحمل.

القاعدة الثالثة : أن من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك، نفذ تصرفه فيما يملك دون ما لا يملك.

إذا تقررت هذه القواعد فنقول :

قولك : إن طلقتك، يُحمل على المقتضى الشرعي لا على اللغوي. ثم هو لا يحمل على التحريم، لأنه يؤدي إلى ألا يجتمع الشرط مع مشروطه، وذلك باطل لما تقدم، فهو إنما يراد به طلقة واحدة أو طلقتانِ فيكمل له الثلاث من الذي ذكر في المشروط. وما قاله ابن الحداد من التنافي يندفع من حيث إنه يقال : غاية ما فيه أنه اجتمع في المشروط ما يملك وما لايملك، وقد قلنا في القاعدة : ينفذ التصرف فيما يملك ولا ينفذ فيما لا يملك، وهذا كمن قال : امرأتي وامرأة غيري طالق، تطلق زوجته عليه.

قلــت : وامتناعه من أنه لا يحمل على التحريم، لما قاله من القاعدة، غير مسلَّم، من حيث إن عدم اجتماع الشرط مع مشروطه في القضية كان لمانع منع منه. والذي قيل فيه إنه ليس بحكمة، أن يكون الشرط مع مشروطه لا يمكن اجتماعها، وهذا ليس كذلك، فإن الإمكان لا يرتفع للأسباب(*) وإلا بطلت الحقائق والطبائع.

المسألة الثالثة : قال الغزالي في الوسيط : إذا قال : إن حلفت بطلاقك فأنت طالق، ثم قال : إن دخلت الدار فأنت طالق، طلقت عليه في الحال، لأن تعليقه على الدخول حلف، بخلاف إذا طلعت الشمس فليس بحلف، لأن الحلف ما يتصور فيه منع واستحثاث.

قال شهاب الدين رحمه الله : هذا لقوله عليه السلام : «الطلاق، والعتاق من أيمان الفساق»[14]. ولِنَصِّ العلماء على أن تعليق الطلاق منهي عنه.

*) في نسخة : فإن الإمكان لا يَرْفع الأسباب، ولعل الأولى اظهر وأقربُ، فليتأمَّل.

14) لم يسعف البحث فيما بين ايدينا واطلعنا عليه من كتب الحديث بالعثور على من اخرج نصه بهذا اللفظ.

المسألة الرابعة : قال الشافعية : إذا قال : إن بدأتك بالكلام فأنت طالق، فقالت : إن بدأتك بالكلام فعبدي حر، فكلمها، لم تطلق ولم تعتق العبد، لأن يمينه انحلت بيمينها، ويمينها انحلت بكلامه، فلم تفتد بشيء[15] ولا هو بكلام.

المسألة الخامسة : في التهذيب لمالك رحمه الله : أنت طالق إن شاء الله، يلزمه الطلاق الآن، بخلاف إن شاء هذا الحجر ونحوه. وأبو حنيفة والشافعي، يقولان بعدم اللزوم في الجميع. وقال سحنون : يلزم في الحجر ونحوه، لأنه نادم أو هازل.

قال شهاب الدين رحمه الله : والمسألة مبنية على أربعة قواعد[16] :

القاعدة الاولى : من له عرف يحمل كلامه على عرفه، وهذا كحمل الصلاة على المعهودة لَا على الدعاء. وكذلك، قوله عليه السلام : «من حلف، واستثنى، عاد كمن لم يحلف[17]» يحمل على الحلف الشرعي، وهو الحلف بالله تعالى، لأن الحلف بالطلاق والعتاق أيمان الفساق.

قلت : القصد من ذكر هذه القاعدة أن يتحقق له هذا الفرع، وهو : أن الحلف لا يقال على العتاق والطلاق، ولا يتقرر بما قاله، بل نقول بمقتضى القاعدة، ونقول : الحلف في الشريعة، واليمين، يقالان على اليمين بالله، وعلى اليمين بالطلاق، والعتاق، وكون أحدهما يكره لا يخرجه عن أن يكون يميناً، كما أن الآخر إذا أكثر من الحلف على الأشياء بالله تعالى يكره له، لقوله تعالى : ﴿ **ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم** ﴾[18]، وليس هذا بمخرج له عن أن يكون يمينا.

---

15) في ح : شيئا بالنصب.

16) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند الامام القرافي في هذه المسألة، وفي القاعدتين الاولى والثانية منها بقوله : ما قاله في ذلك صحيح ظاهر، والله أعلم، ولا شك أن الشيخ البقوري يتناول قواعد الفروق عند القرافي بشيء من الايجاز والاختصار، وهو أساس كتابه هذا : الترتيب للفروق.

17) أخرجه : ابن ماجة عن ابي هريرة بلفظ : من حلف فقال : إن شاء الله، فَلَهُ ثنياهُ، وعن ابن عمر بلفظ : من حلف واستثنى فلن يحنث...

18) سورة البقرة: الآية 224.

القاعدة الثانية : كما شرع الله الأحكام شرع مبطلاتها[19] وروافعها، وهذا كثير، ومنه أن حكم اليمين أثبته ثم رفعه الاستثناء.

قلت : قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ هنا : فلا يلزم أن يكون رافعا لحكم التعليق، كما أن الطلاق[20] رافع للنكاح، لقوله عليه السلام : «من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف». وهذا مبني على القاعدة الاولى، وقد ذكرنا أنه لم يصح له ذلك فيها، فكذلك ما ذكره هنا.

القاعدة الثالثة : مشيئة الله عز وجل واجبة النفوذ، فلذلك كل عدم ممكن يعْلَمُ وقُوعُهُ، يعلم أن الله تعالى أراده، وكل وجود ممكن يُعْلَمُ وقُوعُهُ، يُعلم أن الله تعالى أراده، فتكون مشيئة الله معلومة قطعاً.

قلت : قوله : كل عدم ممكن يعلم وقوعه يعلم أن الله أراده، إن أراد يُعْلَم أن الله أراد عدمه بحسب ذلك الوقت الذي كان فيه العلم فنعم، وليس كلامنا في ذلك، وإنما كلامنا في المشيئة بحسب الزمان المستقبل، وهي مبهمة علينا ولا بد. وإذا كان كذلك فمشيئة الله لا علم لنا بها حال قول القائل : أنت طالق إن شاء الله، لأنا لا ندري ما يكون في المستقبل.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وأما مشيئة غيره فلا تعلم غايتها بل تظن[21]، وذلك إذا أخبرنا بها، فظهر بطلان ما يروى عن مالك وجماعة من العلماء من أنه علق الطلاق على مشيئة من

---

19) في ح : بطلانها، ويظهر أن الأُولى أصوب، لتوافقها مع روافعها، وهي جمع لاسم الفاعل وإن كان المعنى في كليهما يبْدُو متقاربا ولا يختلف اختلافا كبيرا.

20) في ح : كما أن التطليق رافع لحكم النكاح.

21) في نسخة أخرى ولا نعلم غايتها، بل نظن، بنون المضارعة في الفعلين، وما جاء عند القرافي يوضح ذلك بقوله : «وأما مشيئة غير الله فلا تُعلَم، غايتهُ أن يخبرنا، وخبرهِ إنما يفيد الظن... الخ. اهـ.

لم تعلم مشيئته، بخلاف التعليق على مشيئة البشر(22).

قلت : هذا ضعيف غاية، فظهر أن الإنسان إذا قال : أنت طالق إن شاء الله هو بمنزلة ما إذا قال : إن شاء الله أن يصل فلان إلى هذه البلدة وصل، وإن شاء الله أن لا يصل فإنه لا يصل، فنحن لا نعلم في ذلك الوقت ما الذي عند الله تعالى في ذلك حتى يموت فلان المذكور، فيبرز لنا حينئذ مشيئته. وأما قبل موته فمشيئة الله تعالى مغيبة عنا. وإذا كان الأمر هكذا صدق قوله في الطلاق، وقد تقدم التنبيه الآخر على ذلك.

القاعدة الرابعة : الشرط وجوابه لا يتعلقان إلا بمعدوم ومستقبل(23).

---

22) علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء في هذه القاعدة من أولها إلى آخرها عند القرافي، فقال : ما قاله في هذه القاعدة، من كون مشيئة الله معلومة قطعا، بمعنى أنه ما من وجود ممكن ولا عدمه إلا مستند إلى مشيئته، فمشيئته على هذا الوجه معلومة عندنا، صحيح، وليس ذلك مراد مَالِكٍ وغيرِهِ مِمَّنْ روى عنه إذا قال أنت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق، لأنه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته، بل مراد من قال ذلك، أنه لا يعلم، هل أراد الطلاق على التعيين أم لا، وليس لنا طريق إلى التوصل إلى ذلك. وأما التوصل إلى علم مشيئة البشر فبوجوه، منها إخباره بذلك مع قرائن توجب حصول العلم.

وقوله : غاية خبره أن يفيد الظن، إنما ذلك عند عدم القرائن، مع أنه يحتمل أن يقال بالاكتفاء هنا بالظن، لأنه الغالب، والله أعلم.

فقوله : «فظهر بطلان ما يروى عن مالك»، قول باطل لا خفاء ببطلانه، ولو لم يظهر وجه بطلان قوله لكانت مخالفته لمالك كافية في سوء الظن بقوله، لتفاوت ما بينهما في العلم.

قلت : لعل الفقيه ابن الشاط رحمه الله وسامحه لم يتعمق في كلام القرافي وفي وجه قوله بطلان ما روي عن الامام مالك في هذه المسألة، فسارع إلى القول باعتبار مخالفته لمالك فيها كافية في سوء الظن بقوله. مع أن شهاب الدين القرافي رحمه الله بنى قوله ببطلان ما روي عن مالك رحمه الله فيها على ما قرره في أول هذه القاعدة الثالثة من أن مشيئة الله واجبة النفوذ، وانتهى من خلال ذلك إلى ما وصل إليه اجتهاده وفهمه العميق للقواعد والفروع من أن مشيئة الله معلومة قطعا، وعليه فلا داعي حينئذ لاعتبار مخالفته لإمامه في هذه المسألة وإبداء رأيه فيها كافية في إساءة الظن بقوله فيها، خاصة وأن القرافي على سعة اطلاعه وطول باعه ورسوخ قدمه في هذه العلوم، وعلى مكانته وعلو قدره فيها ممن ياخذ بالمذهب ويتمسك به ويتبصر له، ولم يقل في قول، ولم يدّع في مسألة ــ فيما أذكر وأستحضر ــ أنه إمام مجتهد يرتفع إلى مكانة إمام المذهب مالك بن أنس رحمه الله. فالكمال لله وحده، وفوق كل ذي علم عليم، والله أعلم بالحق والصواب. فليتامل.

(23) علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على هذه القاعدة والعبارة عند الإمام القرافي رحمه الله، فقال : «ليس ذلك بمطرد لازم، ولكنه الغالب والأكثر».

فإذا قَال : إن دخلت الدار فأنت طالق، يحمل علَى دخولٍ مستقبل بطلاق لم يقع قبل التعليق إجماعا، والمشيئة قد جعلت شرطاً، ولا بد لها من مفعول، فالتقدير إن شاء الله طلاقك، فهذا المفعول إما أن يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال، أو طلاقا في المستقبل، فإن كان الأول فنحن نقطع أن الله تعالى أراده في الأزل، وهذه الشروط أسباب، ويلزم من وجودها الوجود، فيلزم أن يطلق في أول أزمنة الإمكان وقبول المحل عند أول النكاح، ولم يقل به أحد. وإن كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير إن شاء الله طلاقك في المستقبل فأنت طالق، فالمشروط لهذا الشرط أن يكون مستقبلا، لأن المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق في الحال. وإن كان المعنى إن شاء الله طلاقك بغير هذا الطلاق الملفوظ به الآن، فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى، فلا يكون ـــ أيضاً ـــ الطلاق في الحال. قال (أي القرافي) : أما استثناء الكل من الكل فعبث، فظهر بهذه القواعد وبهذا التقدير أن الحق في هذه المسألة عدم لزوم الطلاق في الحال(24).

قلت : بحثه هنا من حيث ذكره لمفعول المشيئة، وتفريقه بين أن يكون الطلاق الأول أو غيره، بعيد، غايةً. ولو فرضنا القواعد التي بعد هذه سلمت له ما صح له مقصد، فكيف وقد مضى ما فيها.

فمن ضعف هذا البحث أنه قد قرر أن الشرط لا الاستقبال، وأن المرتب على المستقبل مستقبل. فإذا قلنا : قوله إن شاء الله شرط، فنقول : الطلاق هنا مستقبل ولا بد، من حيث الشرط الموجود في القضية، ثم مشيئة الله تعالى قديمة، لكن ظهورها هو الذي يحدث ويظهرأوْ لا، ولكنه لما كان لا يعلم ذلك وخفيت عنا مشيئة الله تعالى ـــ لا كما قاله هو أن مشيئة الله معلومة ـــ قال مالك رحمه الله : يلزمه الطلاق الآن لا في المستقبل، وجعل هذا الأمر كما لو علق بمشيئة زيد، وشاء في الوقت.

---

24) علق ابن الشاط على هذه المسألة عند القرافي بقوله : ما قاله في هذه المسألة من أن الحق فيها عدم لزوم الطلاق في الحال، ليس بصحيح، بل الصحيح لزومه في الحال كما سبق.»
والله أعلم. اهـ.

المسألة السادسة : قال مالك في التهذيب : قوله : إن فعلت كذا فعلي الطلاق إن شاء الله، لا ينفعه الاستثناء. قال ابن يونس : قال عبد الملك : إن أعاده على الفعل دُون الطلاق نفعه، وأنت طالق إلا أن يبدو لي لا ينفعه الاستثناء إلا أن يريد الفعل خاصة فذلك له. وفي الجلاب(25) : إن كلمت زيدا فعلي المشي إلى بيت الله إن شاء الله، لا ينفعه الاستثناء إذا أعاده على النذر، وإن أعاده على الكَلَامِ نفعه(26).

قال شهاب الدين رحمه الله : معنى قول عبد الملك : إن أراد أن ذلك الفعل المعلق عليه لم أجزم بجعله سببا للطلاق، بل فوضت جعل سببيته إلى مشيئة الله، إن شاء جعله سببا وإلا فلا. وعلى هذا التقدير لا يكون الفعل سبباً فلا يلزم به شيء إجماعاً، وصاحب المقدمات(27) حكاه خلافا، وقال : الحق عدم اللزوم،

(25) أي في كتاب التفريع، لأبن الجلاب.

(26) قال القرافي هنا رحمه الله : «إعلم أن هذه المواضع لا يدرك حقيقتها إلا الفحول من العلماء، أو ممن يفتح الله عليه من نفس فضله وسعة رحمته ما شاء. وما الفرق بين إعادة الارادة القديمة والحادثة على الفعل أو غيره؟ وها أنا اكشف لك عن السر في هذه المسائل ببيان قاعدة، وهي أن الله تعالى شرع بعض أسباب الاحكام في أصل الشريعة، ولم يكله إلى مكلف، كالزوال ورؤية الهلال والإتلاف للضمان، ومنها ما وكله الى خيرة خلقه، فإن شاءوا جعلوه سببا، وإلا فلا يكون سببا، وهي التعليقات كلها.

ثم قال القرافي : إذا تقررت هذه القاعدة فنقول : قول عبد الملك : إن أعاده على الفعل نفعه، معناه إن اراد ذلك الفعل المعلق عليه لم أجزم بجعله سببا للطلاق... إلى آخر ما ذكره القرافي، وذكره البقوري باختصار.

وقد علق ابن الشاط على هذه الفقرة من أولها عند القرافي، فقال : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، والله أعلم.

(27) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي (الجد) من علماء القرن السادس الهجري من جملة تآليفه كتاب شهير في الفقه هو كتاب البيان والتحصيل، وكتابه هذا المشار إليه، وهو المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الاحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، وقد طبع هذا الكتاب طبعاً جيدا، وصدر في ثلاثة أجزاء بتحقيق الاستاذ الدكتور محمد حجي، وفقه الله وأعانه على مثل هذا العمل الجليل.

ويوصف ابن رشد هذا بالجد، تمييزاً له عن حفيده الفاضل العالم الجليل الفقيه المتضلع أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي صاحب التصانيف العديدة والمؤلفات الكثيرة في مختلف فروع المعرفة الاسلامية، وفي مقدمتها كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد في بيان اسباب الخلاف بين أئمة المذاهب السنية في المسائل الفقهية.

قياساً على اليمين بالله تعالى إذا أعاد الاستثناء على الفعل، قال : وهذا يشعر بأن ابن القاسم يوافق في اليمين بالله تعالى ويخالف في الطلاق.

قلت : يمكن أن يقال بصحة الخلاف مع ما قاله شهاب الدين، وهذا لأنا إن نظرنا إلى الترتيب بين الشرط والمشروط فظاهرٌ أنه جَعَلَه سببا وإن نظرنا إلى قوله : إن شاء الله فهو يقتضي انه لم يجعله سببا، ثم مع هذا يقال : الحق عدم اللزوم كما قال ابن رشْد، ويسقط الإجماع الذي قاله شهاب الدين.

قال : وقوله : أنت طالق إلا أن يبدو لي، ظاهر أنه لا يقع، لأنه لما طلق فقد انقطعت العصمة، ولا يردها قوله. وإذا علق الطلاق على فعل وأعاد إلا أن يبدو لي، وأراد أني ما صممت على جعل الفعل سبباً، بل الأمر موقوف على إرادة تحدث في المستقبل، فذلك ينفعه، وهذا كله لأن كل ما وكل للمكلف فسببيته لا تكون إلا بإرادته، وهذا المعنى هو ما قاله صاحب الجلاب[28].

المسألة السابعة :

في الجواهر[29] : أنت طالق إن كلمت زيدا، إن دخلت الدار، هو تعليق التعليق، فإن كلمت زيداً — أولاً — تعلق طلاقها بالدخول. والشافعي يقول : إن بدأت بالكلام لا يقع طلاق، وإن بدأت بالدخول ثم الكلام وقع الطلاق.

ومثل هذه المسألة : إن أعطيتك، إن وعدتك، إن سألتني، فأنت طالق، فالشافعي يعتبر الترتيب، فإن وقع السؤال، ثم الوعد، ثم العطية، وقع الطلاق، وإلا فلا، ونحن لا نعتبر الترتيب، بل حصول ذلك المجموع فقط، على حسب ما هو الامر مع الواو. وإمام الحرمين وافقنا على هذا.

قال شهاب الدين رحمه الله : والشافعي يتقوى قوله بقاعدتين :

(28) صاحب الجلاب : هو المراد به الفقيه المالكي الشهير، أبو القاسم بن الجلاب، مؤلف كتاب في مسائل الخلاف، وصاحب التفريع المشهور في المذهب، ت 398 هـ.

(29) الجواهر : اسم لكتاب عظيم في الفقه الاسلامي، عنوانه الكامل : الجواهر الثمينة في مذهب عام المدينة لمؤلفه عبد الله بن شاس من علماء القرن السادس هـ كما سبق ذكره قريبا.

الْواحدة أن الشروط اللغوية أسباب، يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم، وقد تقدم هذا، وليست الشروط الْأُخَرُ كذلك.

والثانية : أن تقديم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال. ولَمَّا كان الامر هكذا فهو يقول : سبب الطلاق الكلام، وسبب اعتبار الكلام في سببية الطلاق دخول الدار، فهذا وجه قوله.

وأصحابنا قالوا : أجمعنا على أن المعطوف بالواو يستوي فيه التقديم والتأخير، فكذا المذكورات بغير واو، لأن الانسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير عطف، كقولك : جاء زيد، جاء عمرو.

ومما يعضد قول الشافعي قولُه تعالى : ﴿ **ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم، إن كان الله يريد أن يغويكم** ﴾[30]

وجاء ما يعضد قول مالك، وهو قوله تعالى : ﴿**وامرأةً مومنة، إن وهبت نفسها للنبي، إن أراد النبيّ أن يستنكحها**﴾[31]. فإرادة النبيّ متأخرة في المعنى، كما هي في اللفظ، بخلاف الآية الأخرى. ويحتمل أن تُرَد هذه الآية إلى ما كان عليه الأمر في الآية الأخرى.

وقال ابن مالك في شرح مقدمته :

الثاني من الشرطين لا جواب له، وإنما الجواب للاول خاصة، وصدق، فإن هذا الشرط الثاني إنما اعتباره في الأول لا في الطلاق الذي جُعل مشروطاً، فذكر الشرط الأول سَدَّ مَسَدّ جوابه.

(30) سورة هود : الآية 34.
(31) سورة الاحزاب : الآية 50.

«تفريع»(*) :

إن قال : إن أكلت وإن لبست فأنت طالق، فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق، بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر، ولا بد من وقوع الشرطين،(32).
فإن قال : إن أكلت فلبست تعين الترتيب، وكذا إن أكلت ثم إن لبست، وإن أكلت بل إن لبست، الشرط واحد وهو الأخير، وقد أضرب عن الأول. وكذا إن أكلت لا إن لبست، فالشرط الأول وحده. وإن أكلت أو لبست، الشرط أحدهما لا بعنيه، وكذلك إما إن أكلت وإما إن شربت يلزم الطلاق بأحدهما. وأم من حروف العطف لا تصلح هنا، لأنه لا جزم فيها، وإنما هي للاستفهام، والتعليق لا بد أن يكون جزماً(33).

وذكر الشيخ في التهذيب ــ في الواو ــ أنها تطلق بكل واحد من الشرطين طلقة، قال : لأن حرف الشرط قد كرر، فوجب لكل واحد منهما جزاء، فتطلق بكل واحد منهما طلقة واحدة. وما قاله غير لازم، بل يكون حرف العطف يقتضي

(*) قال القرافي : (تفريع) أذكر فيه المعطوفات من الشروط، فإن قال إلخ...

(32) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي هنا بقوله : قوله صحيح، وكان حقه أن يقول : أو مع صاحبه، فالمعية والقبلية هنا سواء.
وقول القرافي : ولا بد من وقوع الآخر بعده، ليس بلازم، فإنه ــ يقول ابن الشاط : إذا انفرد كل واحد منهما استقل بالشرطية، وإنما يلزم ما قاله لو قال القائل : إن أكلت ولبست... فإن مقتضى ذلك جعل الشرط مجموع الفعلين. وإذا كان كذلك فلا بد من وقوع الآخر بعده، وأما إذا تكرر حرف الشرط فإنه يدل على استقلال كل واحد بالشرطية، فلا يلزم وقوع الآخر بعده.

(33) قال ابن الشاط رحمه الله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير قوله : عكس المنسوق بغير حرف عطف يلزم أن يكون المتأخر في اللفظ متقدما في الوجود، فإنه مبني على قاعدة أن الشروط اللغوية أسباب، والاسباب يلزم تقدمها على مسبباتها، وذلك كله أمر عرفي اصطلاحى، والربط بين الشروط اللغوية ومشروطاتها وضعي كما سبق التنبيه عليه. فصفة الربط من تقدم أو تأخر أو معية كذلك وضعي، والأمور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل أوصافها بحسب قصد الواضع لها. فإن أراد أن المنسوق بغير حرف عطف يلزم ذلك فيه عرفا فهو صحيح، وإن أراد غير ذلك فليس بصحيح، والله أعلم.

مشاركة الثاني للأول في أنه شرط في هذا الجزاء[34].

قلت : قد مضى ما قاله ابن مالك في أن الشرط الأول هو الذي يحتاج للجواب خاصة، وذلك يُبيِّنُ هذه المسألة، وهي راجعة إلى النحو، فيرجَعُ فيها إلى أئمة ذلك العلم، والله أعلم.

ذكر شهاب الدين، رحمه الله في هذا الموضع مسألة وطول فيها، وليس فيها كبير فائدة. فلنذكر طرفاً منها، ثم نذكر مسائل زائدة على ما ذكره، هي ماسة بقضية الشرط[35]، وهي فقهية، بطريق إبداء الفارق بين المتشابهين منها.

(34) علق الشيخ ابن الشاط على كلام الامام القرافي هنا بدءًا من قوله : «وذكر الشيخ أبو إسحاق في المهذب هذه الفروع بالواو والفاء وثم، وصرح في الواو بأنها تطلّق بكل واحد منهما (أي الشرطين) طلقة واحدة، الى قول القرافي : «وأمر الأمان مبني على العوائد» بما ياتي :
ما قاله القرافي صحيح وهو الظاهر من قول القائل : إن أكلت أو لبست فأنت طالق، بخلاف إذا قال : إن أكلت فأنت طالق، أو لبست فأنت طالق، الظاهر من هذه تعدد الطلاق. وفي كلا المثالين إن انفرد الأكل أو اللبس لزم الطلاق، وإذا قال : إن أكلت ولبست فأنت طالق، فلا يلزم الطلاق إلا بمجموع الأمرين.
ويمكن أن يقال : إذا قال : إن أكلت وإن لبست فأنت طالق، يحتمل قصد تعدد الجواب، واختصره لفظا، فيكون بمنزلة من طلق وشكَّ في العدد، فيحمل على الثلاث، والله أعلم.

(35) كذا في نسخة من تونس. وفي نسخة ع : هي مناسبة لقضية الشرط، وفي نسخة ح : هي ماسة يقتضيها الشرط. وأظهرها وأسلمها عبارة ما في نسخة تونس، ولوضوح معناها وسلامة تعبيرها. إذ يقال في التعبير اللغوي السليم : هذه المسألة ماسة بقضية كذا، أو هذه المسألة مناسبة لكذا، فنجد كل كلمة منهما تتعدى بحرف خاص من حروف الجر،

المسألة الأولى :(36)

أنشد بعض الفضلاء :

ما يقـول الفقيـه أيـده اللـه ولا زال عنـده إحسان
في فتـى علـق الطلاق بشهـر قبـل ما قبـلَ قبلِـهَ رمضـانُ ؟

فنقول ــ أولا :

---

(36) هي المسألة التي أشار اليها الشيخ البقوري، وذكر أن شيخه القرافي أطال فيها، وليس فيها كبير فائدة.
أقول : وهو كذلك على ما يبدو لقارئها ومتتبعها في كتاب الفروق، لما فيها من ألغاز وتعقيد، وإكثار من الأمثلة الافتراضية التي قد تكون بعيدة الوقوع، صعبة الفهم والإدراك.
وعلماؤنا الأقدمون رحمهم الله كانوا يتوسعون ويتعمقون في تلك الافتراضات والجزئيات، أحياناً ويصلون إلى تلك الألغاز ويفهمونها ويجدون حيوية وقابلية، ونشاطا ولذة في البحث عنها والوقوف عندها، وإيجاد الحلول والأحكام الشرعية لها. ولذلكم قال الامام القرافي رحمه الله في أول كلامه عن تلك المسألة وعن ذينكم البيتين الواردين فيها.
إعلم أن هذا البيت من نوادر الابيات وأشرفها معنى، وأدقها فهما وأغربها استنباطا، لا يدرك معناه إلا العقول السليمة، والأفهام المستقيمة، والفكر الدقيقة من أفراد الاذكياء، وآحاد الفضلاء النبلاء، بسبب أنه بيت واحد. وهو مع صعوبة معناه ودقة مغزاه مشتمل على ثمانية أبيات في الإنشاد، بالتغيير والتقديم والتأخير، بشرط استعمال الالفاظ في حقائقها دون مجازاتها مع التزام صحة الوزن على القانون اللغوي، وكل بيت مشتمل على مسألة من الفقه في التعاليق الشرعية، والألفاظ اللغوية، وتلك المسألة صعبة المغزى، وعرة المرتقى، ومشتمل على سبعمائة مسألة وعشرين مسألة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية، بشرط التزام المجاز في الألفاظ واطّراح الحقائق، والإعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر، بأن يطول البيت نحوا من ضعفه، ويحصل هذا العدد العظيم من هذه اللّفظات الثلاث، وتبديلها بأضدادها واستعمالها في مجازاتها وتنقلها في التقديم والتأخير مفترقة ومجتمعة على ما سياتي بيانه ان شاء الله (أي في كلام القرافي عن هذه المسألة في الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره.
قال القرافي رحمه الله : وهذا البيت لشيخنا الامام الصدر العالم جمال الفضلاء، رئيس زمانه في العلوم، وسيد وقته في التحصيل والفهوم، جمال الدين الشيخ أبي عمرو بأرض الشام، وأفتى فيه وتفنن، وأبدع فيه ونوّع، رحمه الله وقدس روحه الكريمة.. الخ.
وهذه المسألة، على طولها وما فيها من افتراضات وجزئيات في هذا الفرق عند القرافي، من أطول الفروق عنده ولم يعلق عليها الفقيه المحقق العلامة المدقق قاسم ابن الشاط الانصاري رحمه الله، ولم يعقب عليها بشيء من تعليقاته التي يوردها في كثير من الفروق.
وإنما ذكرت شيئا مما قاله القرافي في هذه المسألة وفي البيتين السالفين، لما في ذلك من إلقاء مزيد ضوء عليها بالنسبة لما عند البقوري من اختصارها واقتصاره فيها على ما هو اهم وآكد من أمثلتها وجزئياتها، ومما في الاطلاع عليه منها فائدة.

هذا البيت ينشد على ثمانية أوجه، لأن ما بعد قبلِ الأول، قد يكون قبلَيْن، وقد يكون بَعْدين، وقد يكونان مختلفين، فهذه أربعة أوجه، ثم قد يكون عوض قبل الاول، بعد، فتكون ثمانية. ثم أقول ــ أيضاً ــ : إن ما في البيت تكون زائدة، وموصولة، ونكرة موصوفة، والحكم في الوجوه كلها واحد، لا تتغير الفتوى بحسب ذلك. ثم إن القبل، والبعد لا يصح أن يكون هنا إلا بشهر تام، ليس من حيث إن القبل والبعد لا يصدقان إلا على ذلك، بل يصدق على اليوم وأقل منه، ولكن لقرينة في البيت عينت ما قلناه، فهو المقصود في البيت لا غيره.

ثم إن القبلية والبعدية ــ أيضاً ــ تصدق بحسب المجاور أولا والمجاور آخرا، وتصدق بحسب المتأخر جدا، وبحسب السابق جدا، فنحن نقول: يومنا هذا قبل يوم القيامة، ويومنا هذا بعد يومٍ خُلِق فيه آدم، وذلك كله حقيقة. كما أن القبلية والبعدية على المجاورين حقيقة. ولكن المراد هنا المجاور بحسب التقدم وبحسب التأخر.

فإذا تقرر هذا، فأقول :

إعلم أن الاجوبة الثمانية منحصرة في أشهر[37] : طرفان وواسطة، فالطرفان جمادى الآخرة وذو الحجة، والواسطة شوال وشعبان.

وتقريب ضبطها أن جميع البيت إن كان قبل، فالجواب بذي الحجة، أو بعد، فالجواب جمادى الآخرة، أو مركبة من قبل ومن بعد، فمتى وجدت في الآخر قبل وبعد، أو بعد قبله، فالشهر مجاور لرمضان، فإن كل شيء هو قبل بعده وبعد قبله. فالكلمة الأولى إن كانت حينئذ قبل فهو شوال، لأن المعنى قبله رمضان. هذا إن اجتمع آخرَ البيت قبل وبعد. فإن اجتمع قبلان، أو بعدان، وقبلهما مخالف لهما، ففي البعدين شعبان، وفي القبلين شوال.

(37) في نسخة : في أربعة أشهر، بذكر كلمة أربعة، وكذا في نسخة أخرى.

المسألة الثانية(38) :

قال مالك : إذا قال لامرأته : أنت طالق رأس الشهر تَنجز الطلاق في الحال، وإذا قال لأمته : أنت حرة رأس الشهر يوقف العتق إلى أمده ولم ينجَّزْ، والطلاق والعتق قد علق بوقت لا بد أن ياتي.

فالفرق بينهما، أن الطلاق إنما نُجِّز في الحال، لأن الوطء لا يجوز أن يتوقف، ولهذا نُهِي عن نكاح المتعة، حيث إنها توقيت للوطء(39)، وليس كذلك العتق إذا علقه رأس الشهر، فهو إنما وقت الخدمة، وذلك جائز، لأن المنفعة تتوقت كالإجارة، ألا ترى أنه يمنع من وطئها، فافترقا.

فإن قيل : فيلزم على هذا أن من قال : إن قدم فلان فأنت طالق قبله بسنة، أن ينجَّز الطلاق، وكذا، إن قال : إن مات، قلنا : لا يلزم،من حيث إن الشرط يمكن أن يقع وألا يقع. ثم الموت الذي لا بد منه يجهل أن يتأخر عن موت المرأة المطلقة، فيكون كالقدوم الذي لم يقع، فلذلك قلنا بعدم التنجيز، فلم يكونوا فيه موقتين للوطء، ولا بد، والله أعلم.

المسألة الثالثة :

قال عبد الملك : إذا قال رجل لامرأته وهي حامل : أنت طالق — إذا وضعت — واحدة، وأنت طالق الساعة واحدة، طلقت اثنتين. وإذا قال : أنت

---

(38) هذه المسألة هي مما زاده الشيخ البقوري، وأضافه إلى كتاب شيخه القرافي كما أشار إليه في التمهيد للمسألة الأولى قيل هذا.

(39) عن علي رضي الله عنه قال : نهى رسول الله ﷺ عن المتعة عام خيبر، (متفق عليه)، ولفظه في صحيح الامام البخاري : أن النبي ﷺ نهى عن المتعة وعن الحمُر الأهلية زمن خيبر، (أي نهى عن نكاح المتعة حين أو وقتَ غزوة خيبر، والنهي في الحديث للتحريم، ولذلك أجمع علماء الإسلام على تحريم نكاح المتعة : وهو النكاح إلى أجل (أي تزوج المرأة لمدة معينة يستمتع فيها الزوج بها، ثم يطلقها بعد انتهائها، وذلك أن الاسلام ينظر إلى ان عقد الزواج على أنه عقد تأبيد بين الزوجين إلى أن يفرق بينهما الأجل المحتوم، فيجب أن تكون عقد تأبيد في صيغة العقد وألفاظه، وفي نية كل من الزوجين وعزمه وقصدِهِ، والأعمال بالنيات.

طالق الساعة واحدة (أي طلقة واحدة) وأنت طالق ــ إذا وضعتِ ــ واحدة، لم تطلق إلا واحدة، وكلاهما طلاق متعلق بوضع الحمل.

فالفرق بينهما أنه لما قال : أنت طالق ــ إذا وضعت ــ طلقت في الحال، فصارت مطلقة رجعية، فلما قال : وأنت طالق «الساعة» لزمته الأخرى، لأن الطلاق يلحق الرجعية، فلزمت اثنتان. وإذا قال : أنت طالق الساعة طلقت واحدة، وبقيت مطلقة رجعية أيضاً، فإذا قال : وأنت طالق إذا وضعت، فقد علق وقوع الطلاق بوقت هي فيه غير زوجة لا يقع عليها فيه طلاق، لأنها بالوضع تبين منه، إذ به تخرج عن العدة، فافترقا.

لكنه لقائل أن يقول : قلتم : إن الرجعية يلحقها الطلاق، وهذه ــ حين طلقت الساعة ــ هي رجعية، فلم لا يلحقها الآخر الذي هو قوله : وأنت طالق إذا وضعت، بأن ينجز ذلك الطلاق الآن كما نجز حين بدأ به، ولا يكون طلاق بعد عدة؟ والله أعلم.

وقد يقال في الجواب : التنجيز ثان(40) عن تحقق صحة الوقوع في الوقت الذي ربط به الطلاق، ووقوع الطلاق بعد الوضع لا يصح في حق الرجعية، لأنها بالوضع تبين، ويصح في حق التي لم تطلق، فيتصور التنجيز فيها دون الرجعية، والله أعلم.

لكنه يبقى الإشكال في البحث من أوله، من حيث إنه بني على أن الواو تعطي الترتيب، وليس كذلك. ثم لو سلمنا بهذا وقلنا بأنها للترتيب، ففي أصل البحث إشكال من حيث إنه يمكن أن تموت المرأة قبل أن تضع، فيصير الشرط بهذا يمكن أن يقع، فلا ينجز الطلاق، كما قال في مسألة الموت قبل هذه المسألة، فإما أن يقال بالتنجيز في المسألتين، أو بعدم التنجيز فيهما، والله أعلم.

---

(40) ثانٍ : اسم فاعل من ثناه يثنيه عن الشيء إذا صرفه عن فعله،وحال دون ذلك بكيفية أو أخرى.

المسألة الرابعة :

قال مالك : إذا قال رجل لرجل : إن لم أقضك حقك إلى شهور فامرأتي طالق فقضاه، ثم ظهر على رديء بعد الشهر فإنه يحنث، سواء علم بذلك أو لم يعلم. فإذا قال لزوجته : أنت طالق إن لم آتك بخادم إلى شهر، فجاء بخادم، فظهر على عيب فيها بعد الشهر لم يحنث، وفي الجميع قد وجد العيب في المحلوف عليه، فالفرق بينهما أن الدراهم إنما وقع الحنث عليها، لأنه مضى الأجل المحلوف عليه ولم يقضه حقه، للزومه بدل الرديء، وفي الخادم لم يمض الأجل إلا والمجيء موجود، ولم تقع اليمين على صفة فيحنث متى وجد خلافها كالدراهم، وإنما وقعت على المجيء، والمجيء قد وجد، وفي الدراهم وقعت اليمين على صفة، وهي وفاء الحق، وذلك لم يوجد، فافترقا.

المسألة الخامسة :

قال مالك رحمه الله : إذا قال لأمته : أنت حرة إذا مات فلان، فإن وطأها لا يجوز له، وإذا قال : إن مت فأنت حرة، فوطؤها جائز له، وكلاهما عتق متعلق بموت.

فالفرق بينهما : إذا علق وقوع العتق بموت زيد حصل عتق متعلق بموقّت، فكان حكمه حكم العتق إلى أجل، وإذا علقه بموته كان تدبيراً، والفرق بين المدبَّرة[41]، والمعتقة، يقرر في موضعه.

فإن قيل : القول هنا بأن الوطء لا يجوز له، يخالف ما قرر في المسألة الثانية التي هي خامسة باعتبارها، فالظاهر أن يلغى الشرط، لإمكان موت الزوجة قبل موته، ولإمكان موت الأمة قبل موته، أو لا يلغى ويعتبر، فينجز في الموضعين، ولا يعتبر ما ذكر من الإمكان.

---

(41) العبد المدبر بفتح الدال، وفتح الباءِ مشددة، وكذا الأمة المدبرة، هو الذي أو هي التي يقول لها السيد : (أنت حرة عن دبر مني)، (وأنت حر بعد دبر مني)، أي بعد إدباري عن الحياة الدنيا وإقبالي على الحياة الاخرى، فيصير حراً بعد ذلك.

قلنا : الفرق أن الزوجة تصور عليها عقد النكاح بوجه متيقن، فأصله ألا يحل بالشك، فإن الشك لا يقاوم اليقين، والأمة تصور عليها عقد مالك الرقبة كذلك بوجه متيقن، فهو ـــ أيضاً ـــ لا يحل بالشك بل باليقين، فلذلك قلنا ببقاء ملكه عليها، إلا أن يقع موت فلان، وقلنا : إنه لا يطأ، من حيث إنه أدخل على نفسه ذلك الشك، ولا حق للأمة في الوطء، بل هو له، ولا يخل تركه بعقدة الملك، بخلاف عقدة النكاح، فإن تركه مضاد لعقدة النكاح، وللحرة فيه حق، فقلنا بأنه لا يطأ هنا دون هنالك.

المسألة السادسة :

قال ابن القاسم : إذا قال رجل لامرأته : إن دخلت هاتين الدارين، فأمتي حرة، فدخلت إحداهما عتقت، وإذا قال لعبدين : إن دخلتما هاتين الدارين فأنتما حران، فدخلهما أحدهما، لم يعتق واحد منهما حتى يدخلا جميعاً، ودخول البعض في الكل موجود، فالفرق بينهما أن في العبدين علق العتق بصفة تكون منهما جميعاً، فإذا وجدت من أحدهما فلا عتق، وإذا قال لأمته : أنت حرة إن دخلت هاتين الدارين، فإذا وجد الدخول لإحداهما وجب العتق، لأنه علقه بصفة المحلوف عليه، فإذا وجد البعض وجب إنفاذه، لأنه كوجود الكل، لأن المقصود الامتناع من الدخول، وضد ذلك يؤخذ من البعض كما يؤخذ من الكل، فافترقا لذلك.

قلت : الفرق غير واضح، فيمكن أن يقال : هو اختلاف قول. ويمكن أن يقال في الفرق : ليس تعدد الداخل كتعدد المدخول فيه، فعلى الداخل المتعدد أن يرجع إلى واحدة، ومعنى التعدد فيه مقصود، والمدخول فيه ليس كذلك، والله أعلم. وهذا التفريق قد يكون إيضاحاً للفرق المذكور، لا مخالفاً.

المسألة السابعة :

إذا قال : كل امرأة أنكحها إلى ثلاثين سنة، فهي طالق إن كلمتُ فلانا، لزمه الحنث إن كلمه قبل الأجل فيمن تزوج قبل الحنث وبعده، قاله ابن القاسم

وأشهب. قالا : وإن قال : إن كلمت فلانا إلى ثلاثين سنة فكل امرأة أتزوجها طالق، فلا شيء عليه، وفي كلا الموضعين قد علق اليمين بالأجل.

الفرق بينهما أنه إذا وقَّتَ اليمين بالطلاق، فلا يسُدُّ على نفسه باب الإباحة، لأنه عند دخول الوقت يقرر على الإباحة فلزمه اليمين. وإن لم يوقت فقد وجب السد فلم يلزمه، وكان بمنزلة من قال : إن فعلت كذا فكل امرأة أتزوجها فهي طالق، فافترقا.

القاعدة الثانية

في تقرير مقتضى إن، ولو، الشرطيتين، بحسب الزمان(42).

إعلم أن إن، المقرر في كلام العرب، وهو قول أئمة النحو ــ أن الفعل الذي بعدها ــ كان مضارعاً، أو ماضياً ــ تخلصه للاستقبال. والجزاء ــ أيضاً ــ كذلك تخلصه للاستقبال، وأنها لا تدخل على المحقَّق، وإنما تدخل على المشكوك فيه. هذا هو المقرر عندهم في إن(43).

وأما لو، فشأنها أن الفعل الذي بعدها للدلالة على الزمان الماضي، كان ماضياً من حيث صيغته، أو مضارعاً ماضياً، كقولك : لو قام زيد أمس، قام عمرو. ومضارعاً، كقولك : لو يقوم زيد أمس، قام عمرو. ثم هي إذا دخلت على ثبوتين كانا نفيين، أو على نفيين كانا ثبوتين، أو نفي وثبوت كان النفي ثبوتاً، وكان الثبوت نفياً، ويقولون لها : حرف امتناع الشيء لامتناع غيره(44). هذا هو المقرر في الحرفين.

---

(42) هذه القاعدة هي الفرق الرابع في كتاب الفروق للإمام القرافي ج 1 ص 83.

(43) علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على قول القرافي هنا «بأن إن لا تتعلق إلا بمعدوم مستقبل» بقوله : ليس الأمر كذلك، بل تتعلق بالماضي، ولكن الأكثر فيها تعلقها بالمستقبل. وما اختاره يلزم منه دعوى المجاز في استعمالها في الماضي، والمجاز على خلاف الأصل...الخ. اهـ.

(44) فهي كما يقولون ويوضحون : حرف امتناع الجواب لامتناع الشرط، نحو : لو جاء زيد اكرمته، ولو صبر لنال مطلوبه ومرغوبه.

ولنذكر مسائل متعلقة بالقاعدة المقررة بحسب الحرفين[45] :

المسألة الأولى :

قال الله تعالى، حكاية عن عيسى عليه السلام : **﴿إن كنتُ قلتُه فقد علمته﴾**[46]. فقال بعض المفسرين : إن ذلك وقع منه في الدنيا، وإن سؤال الله تعالى له قبل أن يدعي ذلك عليه، فيكون التقدير : إن أكن أقوله فأنت تعلمه، فهما مستقبلان، جرياً على ما أصّلناه[47].

وقيل : السؤال يكون يوم القيامة، وهذا هو المشهور، فيكونان ماضيين، وتخْرِمُ هذه الآية ما أصلناه. فقال ابن السراج : يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين، تقديرهما : إن يثبت في المستقبل[48] أني قلته في الماضي يثبت أنك تعلم ذلك.

ومما يؤكد أن السؤال في الدنيا قوله تعالى : **﴿ وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم ﴾**[49] وإذ للماضي، والمخبر بهذا هو محمد في دار الدنيا. وقيل : هذا كقوله تعالى : **﴿ أتى أمر الله فلا تستعجلوهُ﴾**[50].

ذكر شهاب الدين رحمه الله في هذه المسألة فائدة، ثم رتب عليها سؤالا.

فالفائدة قال : إعلم أن عشرة أشياء في كلام العرب هي للاستقبال : الشرط، وجزاؤه، والأمر، والنهي، والدعاء، والوعد، والوعيد، والترجي، والتمني،

(45) وصفها الإمام القرافي رحمه الله بأنها مسائل غريبة جليلة، وذكر أنها أربع عشرة مسألة، وتحدث عنها بإسهاب وتفصيل، اقتصر الشيخ البقوري على إيراد تسع منها، سيرا على منهجه في الاختصار.

(46) سورة المائدة : الآية 116.

(47) وهو أن الفعل الذي يكون بعد إن، وكذا جوابها يتخلص للاستقبال، سواء أكان ماضياً أو مضارعاً.

(48) كذا في نسخة ح، ونسخة أخرى بصيغة الفعل المضارع، وهي أظهر وأوضح. والسبب مع ما قبلها من العبارة.

وفي نسخة ع : إن ثبت في المستقبل بصيغة الماضي، وهي حينئذ تؤول بالفعل المضارع.

(49) سورة المائدة : الآية 116.

(50) سورة النحل : الآية 1.

والإباحة، فهذه العشرة لا تتصور بحسب ماض ولا حاضر.

ثم قال : سؤال كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يورده، وهو أن الصلاة على النبي ﷺ هي : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد. وجاء في ذلك غير هذا مما يقرب لهذا، وهنا قاعدة[51]، وهي أن المشبه بالشيء، أعلى رتبته أن يكون مِثْلا، وقد يكون أدنى، وأما أعلى فلا يكون[52]. ومن المعلوم في القواعد أن نبينا ﷺ أفضل من إبراهيم، فكيف يخرج عن ظاهر هذا الحديث إلى القاعدة المقررة.

فأجاب عز الدين رحمه الله تعالى بما مقتضاه أن التشبيه وقع بين المجموعين، فهنا النبي ﷺ وآله، وهنا النبي إبراهيم عليه السلام وآله، فطلب في هذا الحديث أن يعطي الله من فضله وإحسانه لهذا النبي وآله مثل ما أعطى لإبراهيم وآله[53].

ثم إن آل إبراهيم كثير، فيهم الأنبياء، وليس في آل نبينا نبي، والعطاء على نسبة المعطى إليه. ففضله على النبي لا يكون كفضله على غير النبي. فهذا المجموع الذي تصور في حزب إبراهيم وآله، إذا أخذ آله منه أنصباءهم كان الذي ياخذ إبراهيم من ذلك لا يساوي نصيب نبينا بوجه، فإن نبينا عليه الصلاة

(51) في نسخة ح : ومعَنَا قاعدة، وكذا في نسخة أخرى ثالثة، وقد كتبت خطًا بصورة معْنى، والأولى أظهر.

(52) كذا في كل من نسخة الخزانة العامة بالرباط، ونسخة الخزانة الحسنية كذلك. وفي نسخة أخرى : «ومعنا قاعدة، وهي أن المشبه بالشيء أدنى رتبة، وقد يكون مثله وأما أعلى فلا يكون».. وليس من فرق يظهر بين هذه النسخ في هذه العبارة سوى في التقديم والتأخير لبعض الكلمات. وأما المعنى فواحد. ويوضح ذلك أكثر، عبارةُ القرافي في هذه المسألة حيث قال : فكان (أي الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول : قاعدة العرب تقتضي أن المشبه بالشيء يكون أخفض رتبة منه، وأعظمُ أحواله أن يكون مثله».

(53) كذا في نسخة ع وفي نسخة ح : أن التشبيه وقع بين المجموعين لمعنى النبي ﷺ وآله.. ونسخة ثالثة : أن التشبيه وقع بين المجموعين. فالمشبه النبي ﷺ وآله، والمشبه به إبراهيم عليه الصلاة والسلام وآله. وعبارة هذه النسخة أكثر ظهورا ووضوحاً في اللفظ والمعنى مما في نسختي ع، وح.

والسلام يأخذ آله أخذاً دون أخذ آل إبراهيم ولا بد، للنبوة التي في آل إبراهيم، فيكون ما يقع في خاصة نبينا أفضل، وزال الإشكال على هذا.

ثم إن شهاب الدين رحمه الله لم يرتض هذا الجواب وقال : هذا التكلف الكثير(54) فيه، هو من حيث اعتبار جميع ما أعطي من الخير للنبي ﷺ وهذا لم يقع التشبيه فيه من حيث إن الدعاء للاستقبال، فما كان من خير أعطي للنبي ﷺ قبل هذا الدعاء لم يقع في التشبيه، وإنما وقع في التشبيه، الزائد على ما كان عنده(55) لَا طَلَبُ (56) أن يكون مثل ما كان لإبراهيم وآله، وهذا أيسر وأبين ولا كلفة فيه.

قلت : ما قاله شهاب الدين ظاهر، وما قاله الآخر وهو عز الدين، رحم الله جميعهم، ظاهر وحسن. ولكنه قال شهاب الدين بعد هذا في جواب عز الدين : لا يحتاج إلى التفصيل الذي ذكره الشيخ، مع أنه لا يصح، فإنه جعل متعلق جميع ما حصل لرسول الله ﷺ يلزم(57) تعلق الطلب بالواقع. فيلزم طلب تحصيل الحاصل وهو غير جائز(58).

(54) في نسخة ح : الكبير.

(55) كذا في نسخة ع، ونسخة ح. وفي نسخة أخرى : «لم يقع التشبيه فيه، وإنما وقع التشبيه في الزائد على ما كان عنده، وعبارة هذه النسخة أظهر وأبين، وتتماشى مع ما عند البقوري في العبارة قبل هذه وهي قوله : «وهذا لم يقع التشبيه فيه».

(56) في النسختين : ع، و ح، وكذا في نسخة أخرى جاءت كلمة طلب في سياق العبارة مثبتة، فبقي المعنى غير ظاهر ولا واضح. ولعل الصواب فيها أن تكون مقرونة بلا النافية، فتكون العبارة هكذا : «وإنما وقع التشبيه في الزائد على ما كان عنده لا طلب (ي لا في طلب) أن يكون مثل ما كان لابراهيم وآله. وهذا النفي الذي يقتضيه ظهور المعنى ووضوحه وسلامة التعبير مستفاد مما في الأصل الذي هو كتاب الفروق لشهاب الدين الرافي رحمه، حيث قال في هذه المسألة : فالحاصل له عليه الصلاة والسلام لم يقع فيه طلب البتة.

(57) العبارة تحتاج الى جار ومجرور وتقديره منه (أي يلزم منه، حَتَّى يبقى الكلام مترابطاً بين مفعولي جعل.

(58) عبارة القرافي هنا رحمه الله وهو يستحسن جوابه في هذه المسألة ويعتبره سديدا هي قوله : فهذا جواب حسن سديد، بناء على القاعدة في أن الدعاء لا يتعلق إلا بمستقبل معدوم، ولا يحتاج الى ذلك التعب والتفصيل الذي ذكره الشيخ مع أنه لا يصح، فإنه جعل متعلق الطلب جميع ما حصل لرسول الله ﷺ فيلزم تعلق الطلب بالواقع، وهو محال، كما يلزم منه تحصيل الحاصل وهو غير جائز. والجواب الحق هو هذا.

وهذا الذي ذكره لا يَلزم عزّ الدين، من حيث إن الاحسان الواقع لإبراهيم هو جمْلَة ذات أجزاء، والذي لنبينا عليه الصلاة والسلام كذلك جملة ذاتُ أُجْزَاءٍ. والجملة ذات الأجزاء يَصِحُّ أن يصْدُق عليها أنها مستقبَلَةٌ ما دام جزءٌ واحد منها لم يقعْ، وطالَما بقِي نبيُّنا بل بقيتْ أمّتُه، بقِيت الجملةُ لم تقَعْ.

نعَمْ، وقعَ أَجْزَاءٌ مِنْها، وأما الجملة فما وقعَتْ وإنما هي مستقبَلَة، فَانفصَل الإشكال، والجوابانِ صحيحانِ.

فإن قيل : هذا يتَّجه على رواية في الحديث، وهي التي فيها ذِكْر النبي وآله في الصلاة وفي البَرَكة، وذكْرُ ابراهيم وآله في الصلاة والبركة. والطريق الآخر الذي فيه : اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابْراهيم، وكذا أيضا في البركة، لا يتجهُ هذا الجواب، وهذا أخرجه مسلم. قلنا : تُحْمَلُ هذه الرواية على الاخرى، ويكون الآل واقعا على ذاته وعلى من تبِعه، كما قال : «لقد أُعطيتَ مِزْماراً من مزامير آل داود، والمرَاد دَاوُد.(59)

المسألة الثانية :

ما قرّرناهُ في لَوْ، يُشكل أيضا بِقوله تعالى : «ولَو أن ما في الارضِ من شجرةٍ، أقْلَامٌ، والبحرُ يَمُدُّهُ من بعده سبعَة أَبْحُرٍ، ما نفَدَتْ كلمات الله»(60). حيث إنه يلزم أن تكون كلمات الله تعالى نفدت،وليس كذلك، وهذا من حيث إنه نفْيٌ لقوله تعالى : «ما نَفِدَتْ كلمات الله». ونظيرُ هذه الآية : «نعْمَ العبْدُ

---

(59) الخطاب في هذا الحديث النبوي لأبي موسى رضي الله عنه، حين سمعه النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن ويتلوه بترتيل، وأبو موسى لم يكن يعلم بذلك، فقال مخاطِبا الرسول عليه الصلاة والسلام : «لو كنتُ أعلمُ انك تسمع قرآتي لحبرته لك تحْبيراً»، اي لجوّدته ورتلته لك ترتيلا وتجويداً اكثر. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب ان يسمع القرآن من غيره وهو يتلوه تلاوة جيدا، كما قال لعبد الله بن مسعود حين أمره بقرآة ما تيسرّ منه : «إني احبُّ أن اسمعه من غيري، عملا بقول الله تعالى : «واذا قرىء القرآن فاستمعوا لهُ وأنْصِتُوا لعلكُمْ تُرْحمون».

(60) سورة لقمان ــــ الاية 27.

صُهَيْبٌ، لو لم يخف الله لم يَعْصِهِ»، يقتضي أنه خاف وعصَى مع هذا الخوف، وهذا قُبح، فيكونُ ذَمّاً، لكن الحديث سِيقَ للمدح، فنَعَم للمدْح التام، والفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا، والآية قَلَّ من يتفطَّنُ لهَا.(61)

وأجاب الناس عن الحديث بأجوبة :

أحدها لابن عصفور، أنَّ لَوْ في الحديث بِمعنَى إنْ لمطلَق الربط، وإنْ،لا يكون نفيُها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا.

الثاني لشمس الدين الخسر وشاهي، لوْ في أصل اللغة لمطلق الربْط.

الثالث لعز الدين بن عبد السلام، قال :

المسبَّبُ قد يكون له سببٌ واحدٌ ينتفِي لانتفاء سببه، وقد يكون له سببانِ، فَلَا ينتفِي لانتفَاء أَحَدِ السببين. واذا كان الامر هكذا ولابد، فلِعدم المعصية سببانِ : الخوفُ، وهذا لِلْكثير من الناسِ، والْإِجْلالُ، وهذا لخاصة الناس وفُضلائِهم...

فأثبت النبي ﷺ صُهَيْباً في هذا الْحَظِ(62). فهو يقول : نعْمَ العبد صهيبٌ، لوْ لم يخَفْ الله ما حَمَله عَدَمُ خوفه على العِصيان، كما هو في الكثير، بل هو لا يعصيه مع عدَم الخوف، للإجلال الذي غلَبَ عليه.

الرابع : الجواب محذوف، تقديره : لو لم يخف الله عصَمَهُ اللهُ،ودَلَّ على ذلك قولُه : لَمْ يَعْصِهِ.

وهذه الأجوبة تتأتى في الآية، غيْرَ الثالِثِ.

ولشهاب الدين، رحمه الله ــ جواب خامس، وهو يصلح للحديث وللآية، قال : لَوْ أَصلُهَا أن تكون للربط بين شيئين كما تقدم. ثم إنها ــ أيضا ــ

(61) علق الفقيه ابن الشاط على هذه المسألة عند القرافي الى قوله فيها : والآية قل من يتفطن لها فقال : ما قاله القرافي في ذلك ليس بصحيح، لأن لَوْ انما هي في اللغة لمجرد الربط خاصة، وما توَهم هو وغيرِه فيها إنما هو من قبيل مفهوم الشرْط،فإن قيل به صحّ ذلك وإلَّا فَلا...

(62) في النسخة الحسنية : في هذا النمط، في نسخة اخرى ثالثة : في هذا القِسْم، وهي أظهر، وإن كان ما في النسختين ظاهراً، وله وجه في المعنى المقصود.

تُستعمل لقطع الربط، فيكون جوابا لسؤال، محقَّقٍ او متوهَّم، وقع فيه ربط، فتَقْطعه أنت لاعتقادك بُطلان ذلك الربطِ، كما لو قال القائل : لو لم يكن زيدٌ زوجاً، لم يَرث، فتقول له أنْت : لو لم يكن زوجا لم يُحْرَمْ، تُريد أنّ ما ذكرتَه مِن الربط بين عدم الزوجية وعدم الارث، ليس بِحَقٍ، فمقصودك قطع ربط كلامِهِ، وتقول : لو لم يكن زيدٌ عالما لأُكْرِم، أي لشجاعته، جوابا لسؤالِ سائلٍ تتوهمهُ أو سمِعتَه، وهو يقول : إنه اذا لم يكن عالماً لم يُكْرَم، فَيَرْبط بين عدم العِلم، وعدمِ الاكرام، فتقطع انت ذلك الربْطَ(63).

قلت : هذا جواب عز الدين ـــ رحمه الله ـــ بعينِهِ، وهو الذي قال فيهِ قبل هذا : إنه لا يُتصور أن يكون جوابا عن الآية، فمراد عز الدين ليس متوقفا على السَّبِبيَّةِ، وإنما أجاب بعدم الربط، وكان في الحديث عدم الربط، وأبْدَى علة عدم الربط، فذكر السببيْن كمَا الأمْرُ هنا في مثال الموارثة(64) وفي مثال الإكرام،

(63) علق الشيخ ابن الشاط على هذه الاجوبة المذكورة هنا وعند القرافي رحمه الله، فقال :
جواب أبي الحسن بن عصفور يقتضي أنها مجاز في الحديث، والمجاز خلاف الأصل فلا يُدَّعَى إلَّا عند الضرورة.
وأما جواب شمس الدين بأنَّ لوْ في أصل اللغة لمطلق الربط، وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس، والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة، فهو الصحيح، غير قوله : «وإنما اشتهرت في العُرف»، فإن ذلك العرف الذي ادعاه لم يثبتْ عن اللغة ولا عن الشرع، فهو عرف لغير أهل اللغة ولغير اهل الشرع، ولا حجّة في عرف غيرهما ولا اعتبار به في مثل هذا.
وأما جواب عز الدين فغايته أن أبْدى وجها لمطلق الربط، وارتفاع توهُّم ذلك المفهوم.
وأمّا جوابه هو (اي القرافي) فمُحْوج الى تكلُّف سبْق كلامٍ يكون هذا جوابا له، وتقدير ذلك، وكل ذلك لا يصح في الآية، أمّا سبْقُ كلام يكون هذا جوابا له فلم يكن في الأزل من يكون كلام الله تعالى جوابا له، ولا يصح أن يكون كلام الله على تقْدير سبْق كلام، فإن هذا التقدير انما معناه احتمال سبْق كلام الله، والله تعالى منزّه عن مثل هذا الاحتمال، إذ تقرر أنه العالم بما كان وبما يكون وبما لم يكن ولا يكون.
ولذلك لما قال القرافي عن جوابه : إنه أصلح من الاجوبة المتقدمة من وجهين : عقّب عليه ابن الشاط بأنه ليس بأصلح، لما فيه من دعوى سبق كلام يكون هذا جوابا له او تقدير سبق كلام، والاصل عدم ذلك.

(64) في نسخة ح، ونسخة اخرى : الوِراثة، وكلاهما مصدر قياسي للفعل الرباعي : وارث. لقول ابن مالك في الفيته النحوية.

لفَاعَلَ الفِعَالُ والمفاعَلةَ   وغيْرُ ما مرَّ السماعُ عادَ لَه

فما ذلك إلّا لأجْل السببيْن، والله أعلمُ، وعلى هذا فلا يصلح أن يكون جواب شهاب الدين ــ رحمه الله ــ جاريا في الآية كما قال في جواب عز الدين رحمه الله تعالى.

المسالة الثالثة :

ما قلناه أيضا من أن إن لا تدْخُلُ إلّا على المشكوك، يُشْكِل بقوله تعالى : «**إن كنتُمُ إيَّاهُ تعْبُدُون**»(65)، فإن الله عالم بذلك قطعا، وبقوله : «**وإن كنتُمْ في ريْبٍ**»(66)، فإن اللهَ تعالى تحقَّقَ أنهم في ريب، وهمْ يجدون الريب في نفوسهم قطعا.

والجواب أن يقال : المراد كل ما كان شأنه أن يكون في العادة مشكوكاً فِيه بين الناس حسُنَ تعليقُهُ بإنْ مِن قِبَلِ الله تعالى ومِن قِبَلِ غيره، سواء كان معلوما للمتكلم او للسّامع أو لَا، وكذلك يحسُنُ من الواحد مِنّا أن يقول : إن كان زيد في الدار فأكْرِمْه، معَ أنه يعلم أنه في الدار، ولكنه حَسُنَ، لأنهُ شأنه أن يشك فيه، بخلاف إن طلعَتْ الشمس.

قلت : هذا يُعْترض(67) بقوله تعالى : ﴿**أفإنْ ماتَ أو قُتِلَ انْقلبتم على أعقابكم**﴾،(68) وكذلك نقول : إن يكن الواحد نصف العشرة فالعَشرةُ اثنانِ، وهذا أمرٌ لاشكّ فيه عادةً، بل يُقطعُ بأن الواحد لا يكون نصف العشرة.

وما أجاب به شِهابُ الدين هذا الفرضَ وَهو قوله : التعليق إنما هو على امرٍ مفروض، والفَرْضُ والتقديرُ ليس امراً لازما في الواقع، بل يجوز أن يقعَ ويجوزُ ألا يقعَ، فيصير من قِبَلِ المشكوك فيه ــ هُوَ لا يصلح جواباً لنفي الشكّ عن وقوع هذا الفرض وبُعْدِه عنه، ودخوله في حَيِّزِ(69) المقطوع به.

---

(65) سورة البقرة : الآية 112.

(66) سورة البقرة : الآية 23

(67) في نسخة : «معترض» بصيغة اسم المفعول.

(68) سورة آل عمران : الآية 144.

(69) في ح : في جزء، وكلمة حيّز أنسَبُ في المعنى وأظهر.

والظاهر عندِي أن القاعدة التي يذكرها النحويون، وهي التي مرّت لنا، أنّ إن ليست مُحَصَّلَةً(70)، وأنَّ إنْ تقع في الموضعين معاً، واللهُ سبحانه وتعالى أعلم وأَحكم، كقوله تعالى : «**أفإن متَّ فهم الخالدون**»(71) والآية الاخرى مع الفرض، فيهما نظر.

المسألة الرابعة

ما تقرر، من أنَّ إنْ لا تدخُل على شيءٍ إلا كان فيه معنى الاستِقبال يُشكِل بمثل قوله تعالى : «**إن يعلَم اللهُ في قلوبكم خيرا يوتكم خيرا**»(72)، وبقوله «**إن يشأ يذهبْكم أيها الناس ويات بآخرين**»(73).

فأجاب شهابُ الدين عن هذا بأن تعلق إرادة اللهِ وعِلمِه بالأشياء قسمان : قسم واقع، وقسم مقدّر مفروض.

فالواقع هو أزلي، لا يمكن جعْل شيء منه شرطاً الْبَتَّة، والمقدر هو الذي جُعِل شرْطا. تقدير الكلام، مَتَى فرض عِلْم الله تعالى بأنَّ فيكم خيراً، أتاكم خيرا مِمَّا أُخِذَ مِنكم، وكذلك المثال الآخر، والفرض والتقدير أمرٌ متوقَّع في المستقبَل ليس أزليا، فلذلك حسُن التعليق فيه على الشرط.(74)

المسألة الخامسة

إذا قال : إن دخلتِ الدار فانتِ طالق ثلاثا، ثم قال لها : انتِ طالق

---

(70) في ع : مخلصة، وفي نسخة ح، محصلة، كما في نسخة اخرى، وتكون صيغتها صيغة اسم مفعول، بمعنى أنها ليست محصّلة الإتقان والفهم لمكان استعمالها، وهي تستعمل مع المعلوم المحقق والمشكوك فيه.

(71) سورة الانبياء : الآية : 34.

(72) سورة الانفال : الآية : 70.

(73) سورة النساء : الآية : 133.

(74) علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسالة الرابعة قائلا : تقدّم أن حروف الشرط تدخل على غيْر المستقبل، بخلاف سائر ما ذكر مع الشرط (اي من السبب المانع)

ثلاثا، قال مالك رحمه الله : تنْحَلُّ يمينُهُ. وقال الشافعي : يبْقَى التعليقُ حتى(75) يتزوجها في عقد ثان.

قلت : فالشافعي نظرَ إلى مُطلَقِ لفظِ التعليق، فأبقاه بعْدَ الثَّلاث، ومَالكٌ نظرَ إلَى أن الطلاق أصلُهُ أن لا يقع إلَّا على مَا مَلَكَ، والمطَلَّقَةُ ثلاثا ما بقي له عليها مِلْك، وإن جاءَ أن الطلاق يقع على غير المملوكةِ على فرض التزوج إذا كان في الكلام ما يدل عليه، وليسَ هُوَ هنا.(76)

المسألة السادسة(77)

اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى : «**ولا تقولَنَّ لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله**»(*) على الأمر بالتعليق، وهو يُشكلُ من حيثُ إنه ليس

---

(75) كذا في نسخة ح، ونسخة اخرى، وهي الاظهر والصواب، وهي في الفروق عند القرافي في هذه المسألة، وفي نسخة ع حين، وهي لاشك خطأ من الناسخ.

(76) اختصر البقوري رحمه الله هنا المسألة الخامسة والسادسة عند القرافي رحمه الله.

ففي المسألة الخامسة ذكر القرافى أن القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء رحمهم الله نصوا على أن حيث وأين من صيغ العموم، فيلزم على هذا أنه إذا قال المرء لزوجته : حيث وجدتك أو أين وجدتك، فانتِ طالق فوجدها، طلقت، ثم وجدها في عدتها مراراً أن تطلق عليه ثلاثا لأجل العموم، وكذلك القول في متى، ولا يلزم بها إلا طلقة واحدة، وهو مشكل، لأن مقتضى نصهم على العموم التكرير تحقيقاً للعموم... وأنَّ كلما لما كانت للعموم تكرر الطلاق بتكرر المعلق عليه في قوله : كلما دخلت الدار فأنت طالق، فتكرر دخولها في عدتها طلقت ثلاثا. ثم تناول القرافي الفرق بينهما على اساس الفرق بين المطلق والعام، وتقسيم التعليق الى اربعة اقسام الخ...

وفي السادسة المسألة ذكر أن الاصحاب (أي المالكية) نصوا على أن في قول القائل كل امرأة أتزوجها من هذا البلد فهي طالق، يتكرر الطلاق بتكرر النساء من ذلك البلد، وأن القائل : كل امرأة اتزوجها فهي علي كظهر أمّي أن الكفارة لا تتكرر عليه، وأنه بزواج امرأة تتحلُّ يمينه مع تصريحه بالعموم في الصورتين ...الخ.

(77) اختصر البقورى هنا المسألة الثامنة عند القرافي، فلم يذكرها ولم يتعرض لها مثلما اختصر المسألة الخامسة والسادسة، وهذه المسألة الثامنة المختصرة، ذكر فيها الإمام القرافي رحمه الله أن الشرط ينقسم الى مالا يقع الا دفعة واحدة كالنية، والى مالا يقع الا متدرجا كالحول وقراءة السورة، وإلى ما يقبل الامرين كإعطاء عشرة دراهم... الخ. ثم أورد كلام الإمام فخر الدين الرازي في كتابه المحصول عن هذا الموضوع.

(*) سورة الكهف : الآية : 23

هنا حرفُ تَعْليق، فإن إن الشرطية ليست هنا، وإنما هي أن النَّاصبةُ بعْدَ حرفِ الاستثناء.

وبَيَانُه أن نقول أولا : الاستثناء من الأحْوال،(78)، والتقديرُ : ولا تقولَن لشيء إني فاعل ذلك غدا في حالةٍ من الحالات إلا معلّقا بأنْ يشَاءَ الله، ثم حذفتَ معلّقا والباءَ من أنْ، وهي تُحذف معها كثيرا، فيَكونُ النهي المتقدِّمُ مع إلَّا المتأخِرة قد حصر(79) القول في هذه الحالة دون سائر الاحوال فتختص، وترْكُ المحرّم واجبٌ، وليس بذلك شيء يترك به الحرامُ إلا هذه الحالُ، فتكون واجبة، فهذا مُدْرَكُ الوجوب.

وأمَّا مُدْرَكُ التَّعْليق، فهوَ.. قولْنا . معلَّقا، فإنه يدل على أنه تعلق في تلك الحال، كما اذا قال لـــه : لا تخرُجْ إلَّا ضاحِكا، فإنه يفيدُ الأمر بالضحك حالةَ الخروج. وانتظمَ معلقا معَ ان بالباءِ المحذوفة، واتَّجَهَ الأمر بالتعليقِ على المشيئة من هذه الصيغة عند الوعد بالافعال(80).

«فـــرع»

من هذا التقدير : لو قال : علَّقت طلاقَكِ على دخول الدارِ طُلِّقتْ بدخول الدار، بمنزلة ما إذا قال : أنتِ طالق إن دخلت الدار. ولو قال لها : جعلتُ دخول الدار سبباً لطلاقك لم تطلق بدخول الدار، إلا أن يُريدَ بالجعْل التعليقَ، وهذا مِن حيثُ إن الشرع خَوَّلَ لَهُ التعليق، لَا نَصْبَ الأسْبَابِ.

---

(78) عبارة القرافي هنا أوضح حيث قال : «والجواب أن تقول : هذا استثناء من الاحوال، والمستثنى منه حالة من الاحوال، وهي محذوفة قبل أن الناصية وعاملة فيها الخ.. الى آخر ما عند القرافي وذكره البقوري.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسألة بقوله : ما قاله القرافي فيها من لزوم تقدير محذوف، به يصح المعنى المراد، صحيح، وما قاله في الفرع كذلك. اهـ.

(79) في نسخة ع : حصرت بتاء التأنيث والصواب حذفها.

(80) زاد القرافي هنا قوله : «فافهم ذلك فإنه من المواضع العسيرة الفهم والتقدير»

المسألة السابعة(81)

قد يُذكَرُ الشرط للتعليق، كقولنا : إن دخلتِ الدار فأنت طالق، وقد يكون مذكوراً بدون التعليق، كقوله تعالى : «**واشْكُرُوا لِلَّه إن كنتُمْ إياه تعبدون**»(82).

وضابطُهُ أمرانِ : المناسَبَةُ، وعدمُ انتفاء المشروط عند انتفائه، فيُعلَمُ أنهُ ليسَ بشرط.

المسألة الثامنة :

قوله تعالى : «**يا نساءَ النبي لستُنَّ كَأَحَدٍ من النساءِ إنْ اتَّقيْتُنّ، فلا تَخْضَعْنَ بالقول**»(83).

قال جماعة من العلماء : الوقف عند قوله : «لَسْتُنَّ كأَحَد من النساء»، يبدأ بالشرط، ويكون جوابه. «**فلا تخضعْن بالقول**» دون ما قبله. وهذا لأن الله تعالى حكَمَ بتَفْضِيلِهِن مطلَقا على النِّساءِ من غير شرط، وهو أبلغُ في مَدحِهِنَّ.

(81) هي المسألة العاشرة عند القرافي في الكلام على الفرق الرابع بين إن ولو الشرطيتين. وعبارته في أول هذه المسألة هي قوله : «قد يذكر الشرط للتعليل دون التعليق. وضابطه أمران... الخ.

(82) كما في الآية المذكورة، فالشكر واجب مع العبادة وعدمها، ومعنى الآية أنكم موصوفون بصفة تحث على الشكر وتبعث عليه، وهي العبادة والتذلل، فافعلوه فإنه متيسر لوجود سببه عندكم، ومنه قوله ص : «من كان يومن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه».
وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة بقوله : ما قاله في هذه المسألة صحيح.

(83) سورة الأحزاب : الآية 32.
وقد علقَ الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه الآية فقال : ما ذكره من الوقف عند قوله تعالى : «لستُنّ كأحد من النساء» محتمل وليس بلازم، ويحتمل أن يكون المراد تفضيلهن بشرط التقوى، ويكون ما يعد ذلك إرشادا إلى ما كان إليهم من فضل التقوى، وهو الأسبق إلى الفهم. وما ذكرَهُ من أن ما اختاره أهل البيان والتفسير أبلغُ في مدحهنَّ صحيح لَوْ أن الآية وردت للمدح، لكنها لم تَرِدْ لذلك، والله أعلم.

تقرر لنا أن ما دخل عليه الشرط مستقبَل، وأن الجواب كذلك يكون، فإن الماضيَ لا يترتب على المستقبَل، ولكِنه يشكل بقوله تعالى : «**وإن يكذبوك. فقد كُذِّبَتْ رسلٌ من قبلك**»(84).

والجواب أن الجواب محذوف. وقوله : «**فقد كُذِّبَتْ رُسُل من قبلك**» تسليةٌ لتكذيبه، وأقِيم مقام الجواب، لَا أنه هو الجواب.

القاعدة الثالثة(85)

في تقرير مقتضى إذا، وتقرير الفرق بينها وبيْن إن الشرطية.

فاعْلَمْ إنَّ إذا تَرِدُ للظرفية المحْضَة، كقوله تعالى : «**والليلِ إذا يغشَى**»(86). وقد ترِدُ إذا هَذِهِ ومعها المعْنَى الشَّرْطِي، كقوله تعالى : «**إذا جاء نصر الله والفتح**»(87)، ثم قال «**فسبح بحمد ربك**».

فعَلَى هذا قد اشتركتْ مع إنْ في الشرطية، لكنهُما افترقا من حيث إن الشرطيةَ دخيل(88) في إذا، وهُوَ في إنّ أصْلٌ، وأنَّ إنْ حَرْفٌ وإذا اسْمٌ.

---

(84) سورة فاطر : الآية. 4

(85) هي موضوع الفرق الخامس والسبعين من كتاب الفروق. ج 2 ص 97.
وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، إلّا قوْله في إنْ : إنها تدل على الزمان التزاما، فإن أراد أنها تدل على ذلك بنفسها وعلى ما شرطوه في دلالة الالتزام من أنها يسبق ذلك فهم السامع فليس بصحيح، وإن أراد أنها تدل على الزمان التزاما، بمعنى أنها من الحروف التي تلازم الدخول على الفعل، والفعل يدل على الزمان فهي تدل على الزمان التزاما من هذا الوجه فذلك صحيح.

(86) سورة الليل : الآية 1

(87) سورة النصر : الآية 1

(88) في نسخة ع : الشرط دخيل، وهو يتطابق مع ما بعده من ضمير التذكير بالشرطية فإن الوصف فعيل بمعنى مفعول يستوي لفظه في التذكير والتانيث فيقال : رجل جريح، وامرأة جريح، ولذلك قال ابن مالك في ألْفيتِه :

وناب نقلا عنه ذو فعيل   نحو فتاةٍ أو فتىً كحِيلِ

ومنَ الفروق المذكورة بينهمَا : أنّ إنْ تدل على الزمان بالالتزام وعلى الشرط بالمطابَقة، وهو ما تقدم ذِكْرهُ والإشارة إليه، وإذا على العكس من ذلك.

ومنها : أنَّ إنْ لا يُعَلَّقُ عليها إلا مشكوك فيه، وإذا أعمُّ، تَدْخل على المحقَّق والمشكوكِ فيه.

قلت : وقد تقدم البحث في هذا المعنى وأنه مشْكِل.

ومن الفروق النحوية ــ زيادةً على ما سَبَقَ ذِكرُه أولا ــ أنّ إنْ لا يكون ما بعدَها إلا مجزوما في اللفظ أو في الوضع، وإذا يكون ما بعدها مخفوضا بها في الاكثر.

وأيضا، فإنْ، بُنِيَتْ بالأصالَةِ، لأنَّها حرف، واذا بالفرعية لأنها اسم.(89)

وقال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ هنا : إذا ظَرْفٌ، والظروف يجوز أن تكونَ أوسعَ من المظروف، فيجوز لهذا أن يُقال : إذا قال : إذا مِتُّ فأنتِ طالق، يلزمه الطلاق، لأن الظرف يجوز أن يكون أوسعَ من المظروف، فظرفُ الموت يحتمل دخول زمنٍ من أزمنة الحياة فيه، فيقعُ في ذلك الزمانِ الطلاقُ في زمن الحياة فيلزمه، بخلاف ما اذا قال : إن مِتُّ فأنت طالق، لأنه لا طلاق بعد الموت.

قال : وأوْرَدَ بعض الفضلاءِ سؤالا، فقالَ : الشرط وجوابه إذا جعل الشرط ظرفا، لابد أن يكونا معاً واقعيْن فيه، نحو : اذا جاء زيد فأكرمه، فالمجيء والإكرام في زمن واحدٍ، ولذلك جوَّزُوا أن يعمل في إذَا كِلا الفِعْلَيْنِ، واختاروا الثاني، لأنه لَيس مضافا إليه، ومن حيث إنهم أجازوا عمل كل واحد منهما فيه دلَّ على ما قلناه، لأن من شرط العامل في الظرف، أن يكون واقعاً فيه.

---

(89) فإذا ظرف لما يستقبل من الزمان خافضة لشرطها، منصوبة بجوابها، بمعنى أن الفعل الواقع في جوابها هو العامل في نصبها، وهي مبنية، وأن الجملة الشرطية الواقعة بعدها هي في محل جر مضاف اليه، وفي ذلك يقول ابن مالك في ألفيته النحوية :

وألْزَموا إذا إضافة إلى جُمَل الافعال كهُنْ إذا اعتَلَى

فإذا تقرر هذا، فالذِكْرُ ضدُّ النسيان، فكيف اجتمعا في قوله تعالى : «**واذْكُر ربّكَ إذا نَسِيتَ**»(90)، والضِدّانِ اجتمعا في قوله تعالى : «واذْكُر ربَّكَ إذا نَسِيتَ»، والضِدَّانِ لا يجتمعان، فجوابُهُ أن يقال : الظرف أوسع من المظروف.

ومثل هذا الاشكال : «**ولن ينفعكم اليومَ، إذ ظلمتم**»(91)، فإذْ بدلٌ من اليوم، واليومُ يومُ القيامة، وإذ ظلَموا يومُ الدنيا، فيكف يكون ذلك، والدنيا ليست عينَ الآخِرة، فقال ابن جِنّي : الظرف يجوز أن يكون أوسعَ من المظروف، فزَمَنُ الظلم يجوزُ أن يكون أوسعَ منهُ حتى يمتدّ ليوم القيامةِ فينطلِق عليه يومُ الظلم، فيتحِدانِ، فتحسُنُ البدَلية، وقد يكون الظرف مساوياً للمظْروف نحو صمتُ يوم الخميس.(92)

قلت : ولْنذُكْر هنا مسألة متعلقة بالشرط، من حيث هو شرط، فنقول :

الشرط ينقسم الى ما لا يقع إلا دفعة واحدة كالنية، وإلى مالا يقع إلا مُستَدْرَجاً، كقراءة السورة، وإلى ما يقبل الوجْهَيْن، كعطيةِ عشرةِ دراهم.

قال الإمام في المحصُول(93) : فإن كان الشرط وجود هذه الحقائق اعتبر من

(90) سورة الكهف : الآية : 24.
(91) سورة الزخرف : الآية : 39.
(92) علق ابن الشاط على الاشكال المذكور في هذه الاية بقوله : إنما وقع الاشكال في الآية بناء على أن إذ بدل من اليوم، وليس ذلك بصحيح بلا إشكال. وما المانع من ان يكون معنى الكلام ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظَلمتم.
هذا لا مانع منه البتَّةَ.
(93) المراد بالامام صاحب المحصول : هو الفقيه الضليع الموسوعي الاصولي المدقق الجامع بين المنقول والمعقول فخر الدين الرازي. وقد شرح كتابه المحصول شهاب الدين القرافي رحمه الله، واختصره الإمامان : سراج الدين الارموي، وتاج الدين الارموي في كتابيهما التحصيل، والحاصل، فجاء القرافي ولخصه من كل ذلك كتابه المسمى بتنقيح الفصول في أختيار المحصول، وجعله مقدمة لكتابه الذخيرة في الفقه، ثم لما رأى الناس اهتموا به وضع لهم عليه شرحا مختصرا يكون عونا لهم على فهمه وتحصيله، وبيان بعض المقاصد التي لا نكاد تُعلمُ الا من جهته لانه لم ينقلها عن غيره وسماه : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الاصول، وهو مطبوع طبعة جديدة منقحة عن دار الفكر.

الأول والثالثِ اجتماعُ اجزائه، ووجودُها في زمن واحد، لإمكان ذلك، واعتبر من الثاني وجودُ آخِرِ أجزائه، لأنه الممكن فيه، وإن كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبر من الجميع أول أزمنة العدَم، لصدق العدم حينئذ في الجميع.

قال شهاب الدين، رحمه الله :

ويَرِدُ عليه سؤالان : الأوَّلُ أن القائل : إن أعطيتني عشرة دراهم فأنت حُرٌّ، يخرج عليه حراً إذا أعطاه العشرة مجموعة كما قال ومتفرقة. ولا خلاف في هذا السؤال.

والثاني، أن كلامه في العدم لا يتلخص، لأن لن ولا، وضعا لنفي المستقبل العام، فإن جعل المعلق للشرط المعدم بصيغة لا ولن كان الشرط استغراق العدم أزمنة العمر، أو الزمان الذي عينه، لا ما قاله، والله أعلم.

القاعدة الرابعة(94)

في تقرير حصر المبتدأ في الخبر.

العلماء يقولون : قد يكون المبتدأ محصوراً في الخبر وقد لا يكون، والظاهر أن المبتدأ محصور في الخبر مطلقاً. والخبر قد يكون محصوراً في المبتدأ وقد لا يكون.

وبيان ذلك من حيث إن المبتدأ لا بد أن يكون أخص من الخبر أو مساوياً، فإن كان أخص،كقولنا : الانسان حيوان، فقد انحصر فيه ضرورة، وإن كان مساوياً كقولنا : الانسان ناطق، فقد انحصر أيضاً، فكما لا يكون الانسان إلا حيواناً، كذلك لا يكون الانسان إلا ناطقاً.

(94) هي موضوع الفرق الثالث والستين من كتاب الفروق : ج 2، ص 41، وموضوع هذه القاعدة مما يتناوله علماء البلاغة في علم المعاني ويبحثونه في باب القصر وأنواعه، فهي ألصق بعلم البلاغة منه بعلم النحو، وأنسب إليه بهذا المعنى، ولعل المؤلف ذكرها في القواعد النحوية وأدرجها فيه من باب التوسع والتقارب بين علمي البلاغة والنحو باعتبارهما من علوم الآلة والوسائل. والله أعلم.

وأما الخبر، وإن كان مساوياً للمبتدأ فقد انحصر أيضاً في المبتدأ كما انحصر المبتدأ فيه، وإن كان أعم فلم ينحصر، فإن الحيوانية تكون في الانسان وفي الفرس(95).

قلت : وقد لا يسلم هذا البحث الذي قاله شهاب الدين رحمه الله، فإن الأخص الذي هو الانسان مركب من الحيوانية والناطقية، والحيوان دال على الجزء الواحد مما كان في الخاص، والمركب من جزءين لا يحصر في أحد جزءيه ولا يتعقل؛ إلا أنه قد يقال : هذه مغالطة من حيث الخروج عن الأعم والأخص إلى المنفرد والمركب، وما ذكره المؤلف صحيح باعتبار العموم والخصوص.

وقولنا : الانسان ناطق، لا يصح أيضاً، لأن فرض المساواة يمنع أن يكون أحدهما حاصراً والآخر محصوراً. إذ المعنيان متنافران، ويصدق أيضاً كما قلنا : أن المبتدأ حصر فيه الخبر فيكون الشيء الواحد حاصراً ومحصوراً.

ثم قال شهاب الدين : ومع ما قلناه، فقد فرق العلماء بين قولنا : زيد قائم، لم يجعلوه للحصر. وبين قولنا : زيد القائم، فجعلوه للحصر، ثم قال :

والجواب عن هذا السؤال أن الحصر حصران : حصر يقتضي نفي النقيض فقط، وحصر يقتضي نفي النقيض والضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف على الاطلاق، فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر إذا كان نكرة. وأما الحصر الأول فلم يتعرضوا له(96).

(95) علق ابن الشاط على قول القرافي في أول هذا الفرق : إن المبتدأ يجب انحصاره في خبره مطلقاً، كان معرفة أو نكرة، بسبب أن خبر المبتدأ لا يجوز أن يكون أخصَّ، بل مساوياً أو أعم...الخ.
فقال ابن الشاط : ما قاله القرافي هنا من أن المبتدأ يجب انحصاره في الخبر مطلقاً، بمعنى أنه لا يوجد إلا فيه ومعه، ليس بصحيح، بل الصحيح أنه لا يجب ذلك، لا مطلقاً ولا مقيداً.

وقوله : بسبب أن خبر المبتدأ لا يجوز أن يكون أخص، بل مساوياً أو أعم، ليس بصحيح أيضاً، بل لا يجوز أن يكون الخبر إلا مساويا للمبتدأ لا أخص ولا أعم، فإنه إذا أخبر بشيء عن شيء فليس المراد إلا أن الذي هو المبتدأ هو بعينه الخبر.

وهو تعليق وتعقيب مهم كسائر تعاليقه في الفروق رحمه الله، فليتأمل كلامه بإمعان، فإنه دقيق

(96) في نسخة ح : فلم يتعرض إليه.

وبيان ذلك أنك إذا قلت : زيد قائم. فزيد منحصر في مفهوم قائم، لا يخرج عنه إلى نقيضه، لكن قولنا : قائم، مطلق في القيام، فهي (أي القضية) موجبة، جزئية، في وقت واحد، فنقيضها إنما هو السالبة الدائمة، وهو أن لا يكون زيد قائماً دائماً لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال. ومعلوم أن هذا النقيض منفي إذا صدق قولنا : زيد قائم في وقت، وكذلك جميع الاخبار التي هي نكرات، الحصر فيها ثابت بحسب النقيض لا بحسب غيره. وإذا صدق المقيّد صدق المطلق، ولم يخالف الدليل العقلي على هذا. ولا يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد، والخلاف بالحصر في النكرات باعتبار النقيض لا باعتبار غيره[97].

قلت : هذا التقرير غير بين، فهو — أولا — جعل التناقض محققاً من حيث الخبر وحده، وهو لا يتعقل. فحقيقة التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب، على وجهة تقتضي لذاتها صدق إحداهما وكذب الأخرى. ثم إنه لا يحتاج إلى شيء مما ذكر، لعدم صحة انحصار المبتدأ في الخبر كما قال دائما. وقد مضى مع دليله البرهاني[88] والله أعلم.

قلت : ظهر لي بعد كتب الاعتراض سقوطهُ، وأنه غير وارد ولا بد.

قال شهاب الدين : وأما غير النكرة، فأذكر فيه مسائل توضحه.

المسألة الأولى :

قوله عليه السلام في الصلاة : «تحريمها التكبير، وتحليلها : التسليم»[99]، استدل به العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير، وسبب

(97) في ح : ولا يلزم عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد والخلاف بالحصر في النكرات. فالحصر في النكرات باعتبار النقيض لا باعتبار غيره. فليتأمل.

(98) في نسخة ح : وقد مضى على دليله الواهي. فليتأمل وليصحح.

(99) أخرجه أئمة السنة الاعلام : أحمد بن حنبل وأبو داود والترمذي عن علي رضي الله عنه.

تحليلها في التسليم. فلا يدخل الصلاة حتى يحرم عليه جميع ما تحرمه الصلاة إلا بالتكبير، ولا يخرج من الصلاة ويحل من تلك الأشياء التي ارتبط إليها إلا بالتسليم، قامت الألف واللام في الخبر مقام إلا إذا تقدمها النفي(100).

ثم المراد بالتكبير، المشروع في أول الصلاة، وبالسلام، المشروع آخرها عند تمامها، فلا يدخل في هذا، السلام الذي هو في أثنائها على وجه السهو. ولهذا نقول : من اتفق له ذلك فلا يحتاج إلى تكبير، بل بقي ذلك التكبير لم ينحل منه، والقول بأنه يعيد التكبير مشكل، إذ الذي يعيد، يلزمه أن يعيد الصلاة، وحيث لم تبطل الصلاة لم يبطل ذلك التكبير. فعلى هذا، القولُ بإعادة التكبير حينئذ مشكل، والأظهر خلافه.

المسألة الثانية :

قوله ﷺ : «ذكاة الجنين، ذكاة أمه»(101)، يقتضي حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه.

قال شهاب الدين هنا : معنى الكلام أن ذكاة الجنين تغني عن ذكاة أمه(102)، وذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقه، هذه هي الحقيقة العرفية،

(100) عبارة القرافي هنا أظهر وأوضح، حيث قال : استدل بالحديث العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير، وسبب تحليلها في التسليم، فلا يدخل (المصلي) في حرماتها إلا بالتكبير، ولا يخرج من حرماتها إلى حلها إلا بالتسليم، فهذا خبر معرف بالالف واللام اقتضى الحصر في التكبير دون نقيضه الذي هو عدم التكبير، وضدة الذي هو الهزل واللعب والنوم والجنون، وخلافه الذي هو الخشوع والتعظيم، فأي شيء فعل من هذه الأضداد والخلافات ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمات الصلاة... إلى آخر كلامه هنا. فليرجع إليه من أراد التوسع فيه.

(101) أخرجه أئمة السنة : أحمد بن حنبل، وأبو داود، واالترمذي عن أبي سعيد رضي الله عنه. قال العلماء : وهذا ما لم يخرج الجنين من بطن أمه، وفيه حياة مستقرة، وإلا كانت الذكاة فيه واجبة.

(102) كذا في نسخة ع. وفي نسخة ح : أن ذكاة الجنين تغني عنها ذكاة أمه، وهي نفس العبارة الموجودة عند القرافي في المسألة، وهي أظهر وأوضح من حيث اللفظ والمعنى المراد، وهي نفس العبارة التي أتى بها الفقيه المحقق قاسم بن الشاط الانصاري رحمهم الله أجمعين.

ومما قاله ابن الشاط في ذلك : لم يقل أحد أن عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة أمه، ولا يصح أن يقال ذلك، وإنما يقال هذا القول على سبيل المجاز لا غيره، لامتناع أن يكون المتحد متعددا. وقال : إن ما قاله القرافي بأن الاضافة لأدنى ملابسة، وهي حقيقة لغوية، صحيح. وما قاله من الفرق بين الاضافة والاسناد كذلك، لأن الاسناد يلزم فيه مراعاة الفاعل.

فجعل هذه الذكاة هي عين ذكاة أمه إنما يصدق حينئذ على سبيل المجاز، كقولنا : أبو يوسف، أبو حنيفة(103)، والأصل عدم المجاز، وهو خلاف الظاهر، فكيف يقال : إن هذا اللفظ، بوضعه يقتضي أن عين ذكاة الجنين هي ذكاة أمه.

فقال : **قلت** : سؤال حسن، والجواب عنه يحتاج إلى جودة فكر، فيقول : الاضافة إلى المصادر تصح بأدنى ملابسة، بخلاف الإسناد إلى الفعل، فيفرق بين ذكيت الجنين، فهذا لا يصدق إلا إذا قطعت منه موضع الذكاة، وذكاة الجنين تصدق بأيسر ملابسة، وأحد الطرق (أي طرق الملابسة) أنه جزء من أمه، وأمه قد ذكيت، فهو قد ذكي. فعلى هذا التقدير، ذكاة أمه هي عين ذكاته حقيقة لا مجازا.

قلت : تطويل، وتهويل. فقوله ﷺ : «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، المقصود منه تبيين شريعة يَشْرَعها. فالمراد بقوله : ذكاة الجنين، الذكاة الشرعية المطلوبة في الجنين هي الذكاة التي شرعت لكم، وبيِّنَتْ(104) في أمه، فلا حاجة للجنين الى اكثر منها، وقام معنى الحصر الذي ذكره الفقهاء رضي الله عنهم، ولا حاجة لشيء مِمَّا تقدم.

ثم قال : واعْلَمْ أن هذا الحديث، يُروَى بالرفع في الذكاة الثانية وبالنصب، فتمسكَتْ المالكية والشافعية برواية الرفع، وتَمسَّكَ الحنفيةُ في قولهم : يذَكّى

(103) هذا تشبيه لأبي يوسف بشيخه الإمام أبي حنيفة النعمان، فهو أكبر تلامذته، وأكثرهم فقها، وأخذا عنه، حتى صار أشبه به في المكانة العلمية والفقهية فكأنه هو أبو حنيفة، فيقال : أبو يوسف أبو حنيفة.

وهذا التشبيه والتفسير بهذه الجملة هو من الامثلة التي ياتي بها النحاة أثناء الكلام على جواز تقدم الخبر على المبتدأ أو على جواز منعه فيما ذا كان كل منهما معرفة اَو نكرة، ولم تكن هناك قرينة يتميز بها المبتدأ من الخبر سوى الوضع اللغوي والترتيب الاصلي بجعل المبتدأ في أول الجملة، كما قال ابن مالك في ألفيته النحوية:

والأصل في الاخبار أن تؤخَّرا وجوَّزوا التقديم إذ لا ضررا
فامنعه حين يستوي الجزآن عرفا ونكرا، ادمَيْ بيان

ومثالنا يجوز فيه تقديم الخبر على المبتدأ فيقال : أبو حنيفة أبو يوسف، لانه معلوم أن ابا حنيفة اعظم وأشهر علما ومكانة من أبي يوسف، فأبو يوسف هو المشبه، وأبو حنيفة هو المشبه به، وإن تقدم في اللفظ والنطق.

(104) ويحتمل ان تكون الكلمة هكذا : «وثبتت في أمّه»

الجنينُ برواية النصب. والتقدير عندهم : ذكاة الجنين أن يُذَكّى ذكاةً مِثْلَ ذكاةِ أمّه، ويسقُطُ ما قالُوه بإبدآءِ احتمال آخر، وهو أن يقال : «بَلْ التقدير»[105] ذكاة الجنين داخلة في ذكاة أمه فَحُذِفَ حرف الجر، فانتصبَ الذكاةُ على انه مفعول، كقولنا : دَخلتُ الدار، ويكون المحذوف أقَلَّ مِمَّا قدَّرهُ الحنفي، ويكون في هذا التقديرِ جمْعٌ[106] بين الروايتَيْن.

المسألة الثالثة :

قوله ﷺ : «الشفعةُ فيما لم يُقسَم»[107]، يقتضي حصر الشفعة في الذي هو قابلٌ اللقسمة ولمْ يُقسَم بعْدُ. والخبرُ ــ هاهنا ــ ليس معرفةً، بلْ مجرورٌ، وتقدير الخبر ؛ الشفعة مُستحَقَّة فيما لم يُقسَمْ.

وكذلك، قوله ﷺ : «الأعمال بالنيات»[108] أيْ، الأعمالُ معتبرة بالنياتِ، فالعملُ بغيرنية لا يُعتبَر شرْعا.

قلت : فإذَنْ، الحصرُ ليس خاصاً بالمعرفة، قد يكون مع المعرفة ومع النكرة مِثْل ما في هذه المسألة.

قلت : والظاهرُ أنه لا حصر في قوله : الشفعة فيما لم يُقْسَم، لأنه لو قَدَّرنا بعدَ هذا القولِ : الشفعة فيما قسم، الشفعة فيما لا يقبل القسمة، لمَا ناقض الكلام الأولَ ولا الجمع. بخلاف ما اذا قلنا : الأعمال معتبرة بالنيات، والأعمال معتبرة بغيرنية، كان في الكلام تنافرٌ، والله أعلم.

---

(105) «بل التقدير» ناقص في نسخة الخزانة الحسنية : خ.ح.

(106) في ن ح : «ويكون هذا التقديرُ جَمَعَ بين الروايتين : رواية الرفع، ورواية النصب (ايْ بصيغة الفعل الماضي جمَعَ، فيتحد المعنى في كلتا النسختين.

(107) اخرجه الامام البخاري رحمه الله عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يُقْسَمْ.

(108) حديث صحيح مشهور اخرجه ائمة الحديث عن امير المومنين عمر بن الخطاب رضي الله وعن سائر الصحابة اجمعين.

المسألة الرابعة :

قوله تعالى : «**الحجّ أشهر معلومات**»[109] أي، زمن الحج كذا، وفيه — أيضا — الحصر، غيرَ أن الحصر هل هو بحَسَبِ الإجزاءِ أو بِحَسَب الفضيلة ؟ والأولُ، مذهب الشافعي، والثاني مذهب مالك، فمن أحرم قبلَهُ عند مالك أجزأه، بخلاف الشافعي.

قلت : فهذا الحصر — أيضا — لا مَعَ المعرفة وهو كثير، فَلو قُلتَ : مالُكَ مائَةٌ، وعبيدُكَ عشرُون، لكان المعنَى لا مال لك الا مِائَةٌ، ولا عبيدَ لَكَ إلا هذه العِدّةُ.

المسألة الخامسة :

قال الغَزالي : صديقي زيْد، وزيدٌ صديقي، فالأول يقتضي حصر أصدقائك في زيد، فلا تُصادِقُ أنتَ غيرَه، وهو يجوز أن يصادقَ غيرَك، والثاني يقتضي حصره في صداقتك، فلا يجوز أن يصادق غيرك، وأنت يجوز أن تصادق غيرَه.

قلت : الاول مسلَّمٌ، والثاني ممنوع.

المسألة السادسة :

قال الإمام فخر الدين في كتابِ الإعجاز له : الالف واللامُ قد ترِدُ لحصر الثاني في الأول، بخلاف ما تقدم من الحصر، فإنه الأول في الثاني، ومثاله : زيدٌ القائم، أي لا قائم إلَّا زَيْدٌ.

قلت : الظاهر أن الألفَ واللام ليستْ هي المفيدةَ لهذا، فإنها لو كانت كذلك لَا طَّرَدَ، وهذا باطل كما تقدم من قوله — عليه السلام — : «تحريمُها التكبير، وتحليلها التسليم»، وكذلك زيد القائم، إن جاء جوابا لمن قال : ما قامَ إلَّا عَمْرٌ، فهي كما قال، فلو أن قائلا قال : أخبروني مَنْ جمعَ أوصافا كثيرة ؟ فقال .

---

(109) سورة البقرة : الآية 197.

زَيْدٌ القائم، زيدٌ العالم، زَيْدٌ الشجاعُ، لَمَا أعطانا هذَا أن لا قائم إلَّا زيد، ولا عالَم إلا زيد، ولا شجاعَ إلا زيد، فإذن ما هُوَ كذلِكَ إلا بالقريتة التي انضمَّتْ إليْها.

المسألة السابعة :

اذا قلتَ : السفَرُ يومَ الجمعة، فُهِم منه الحصرُ في هذا الظرف، وأنه لا يقع في يوم الخميس.

قلت : هذا إذا كان السؤال عن سفر شخصٍ معيَّن مرَّةً واحدةً لا مرات، وأمَّا بِحسب أشخاصٍ فلا حصر، وبحسَبِ مرات من الشخص الواحِدِ فلا حصْر أيضا، واللهُ أعلمُ.(110)

القاعدة الخامسة : قاعدة التشبيه(111)

إعْلَمْ أن القاعدة المقررة في التشبيه أنَّه لا يُشبَّهُ الأعْلَى بالْأدْنَى، ولكنْ الأدنى بالأعلى او المثْلِ إذا لَحِق أَحَدَهُما خَفَاءٌ، ومِن هذا، لا يُشبَّهُ الجَلِيُّ

---

(110) علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسائل بدءا من الثالثة الى السابعة بقوله في كل واحدة منها: هذه دعوى مبنية على المذهب في المسالة الثالثة المتعلقة بالشفعة، وبقوله في الأخريات : هذه دعوى، وبقوله في السابعة : هذه دعوى لم يات عليها بحجة، فليتأمل.

(111) هي موضوع الفرق الرابع والستين من كتاب الفروق ج 2 ص 48. بين قاعدة التشبيه في الدعاء وبين قاعدة التشبيه في الخبَرِ.

والفرق بينهما — كما يقول الامام القرافي رحمه الله أن التشبيه في الخبر يكون في الماضي والحاضر والمستقبل، فتشبه ما وقعَ لك امس بما وقع أمس لشخص آخر. وتشبَهُ ما وقع لك اليومَ بما وقع لغيرك اليوم، وتشبهُ ما يقع لك غدا بما يقع لغيرك غدا، وكل ذلك حقيقة. ولا يقع التشبيه في الدعاء الا في المستقبل خاصة، بسبب أن عشرة الفاظ في كلام العرب لا تتعلق الا بمستقبل، وهي : الأمر، والنهي، والدعاء الى آخر ما ذكر.

وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله القرافي واطلق قوله فيه من أن التشبيه لا يقع في الدعاء إلا بالمستقبل ليس بصحيح، واما المانعُ من ذلك، أما ما ذكره من أن عشرة الفاظ لا تتعلق الا بالمستقبل صحيح، إلا في الشرط خاصة، وقد سبق التنبيه على ذلك، وما قاله من أن السبب في التشبيه في الدعاء لا يكون الا بالمستقبل كون هذه الالفاظ لا تتعلق إلا بالمستقبل ليس كذلك، فإن كون هذه الالفاظ لا تتعلق إلا بالمستقبل لا يمنع من تشبيه ما يتعلق بغير المستقبل، اللهم إلا أن يريد تشبيه دعاء بدعاء، وأمر بأمر، وما أشبه ذلك، فما قاله صحيح.

بالخَفِيِّ، وإنما يشبَّهُ الخفيُّ بالجَلِي، كمثل المعقولات بالمحسوسات عند إرادة البيَان، فلا يجوز حينئذ العكْسُ.

ولو أردنا الْإعلام بفضيلة المحسوس لشبَّهناه بمعقولٍ مّا، من حيث إن المعقول أفضل من المحسوسِ ولو كان المحسوسُ ما عَسَى أن يكون.

ثم مَابه يكونُ التشبيهُ قد يكون حرفا كالكافِ، وقد يكون اسماً كَمِثْل، وقد يكون فِعلا، كقولك : هذا يُشْبِهُ كذا.

ثمّ إن التشبيهَ إذا وقع في الكلام فقد يقع في الدعاء وَمَا جرى مَجْراه، وقد يقع في الخبَر الذي يحتمل الصِدْق والكذِبَ، ثم الفرق بينهما أن التشبيهَ في الخبَرِ يصح في المستقبَل والماضي والحالِ فيَتَشَبَّهُ ماضٍ بماضٍ، وحاضِرٌ بحاضر، ومستقبلٌ بمستقبَل، وكلُّ ذلك حقيقةٌ، وأمَّا الدُّعاءُ وما جرى مجراه فلا يقع التشبيه فيهِ إلا بحسَب المستقبَل، وهذا لما تقدمَ في القاعدة الثانية مِن أن عشرةَ أشياء لا تكُونُ إلا بحسَب المستقبل، ومنها الدعاء، وقد مضى لنا ما اورده عز الدين رحمه الله، من البحث في الصلاة على النبي ﷺ، فلا نعيدُه، والحمد لله.

القاعدة السادسة(112)

في تقرير معْنى اللفظ المنقول، فنقول :

اللفظ إما أنْ يَدُلّ على مَا وُضِعَ له أولًا أو لا، فإن دَلَّ فَذَلِكَ المسمَّى بالحقيقةِ، وإن دل على غيْر ما وضع له، فإما ان تكون دلالته على ذلك أقْوى وأظهر من دلالته على ما وُضِعَ له أولًا، أوْ لا، فإن كان الأول فذلك المنقول، سواء كان الناقلُ شرْعا او عُرْفاً عاماً، او عُرْفا خاصا. ومِنْ أَجْلِ أن دلالة اللفظ أقوى، لم يُحْتَجْ في دلالته عليه إلى قرينَةٍ، بَلْ يَسْبِق ذلك المعنى للفهم وبمُجَرد الاطلاق. وإن كان الثاني، فذلك المَجَازُ، ولأجل ضَعْفه في الدلالة عليه لم ينصرف عن حقيقتهِ إلَّا بقرينةٍ، بأي وجه كان ذلك المَجاز، فإن أسباب المجاز كثيرة.

(112) هي موضوع الفرق المائة والثالث والثلاثين (133) من كتاب الفروق للشيخ القرافي، بين قاعدة النقل العرفي وبين قاعدة الاستعمال المتكرر في العرف ج.3. ص 85.

فاذا تقرر هذا، فظاهِرٌ، الفرق بين المجاز والنقل، يَبْقَى لنا إذا كثر استعمال مَجَازٍ مَّا، كوقوع لفظ الأسد على الشجاع، ولفظ الغزال على المرأة الجميلة، ولفظ الشمس والبدْر، هل يقال : هذا التكرر يُصَيِّر ذلك المتكرِرَ منقولا وَيُخْرِجُه عن تسميته مجازا أم لا يلزم من التكرر ذلك، ويبقى مجازاً يفتقر في فهمه الى قرينةٍ، والمنقولُ لا يفتقر أصلا.

قال شهاب الدين رحمه الله : تكراره لا يُصَيِّره منقولا، بدليلِ أنه لا يُحمَلُ على معناه المذكورِ إلا بقرينة، والمنقولُ قد قلنا : إنه لا يحتاج الى قرينة.

ولما ذكر هذا قال : وظهر بهذا الفرقِ بطلانُ ما وقعَ في مذهبنا وفي المدونة، أن من حلف لا يفعل شيئاً حِيناً أو زَمَناً، أو دَهراً، فذلك كلُّه سَنَةٌ.

وقال أبو حنيفة وابن حنبل : ذلك ستَّةُ اشهر، لقوله تعالى : **«توتِي أكْلَهَا كلَّ حين، بإذن ربها»**[113]، اي في ستة أشهر، وينتقض هذا بالنخلة فإنها من ابتداء حملها الى نهايته تسعةُ أشهر، وهذا أحَدُ الوجوه التي أشْبهت بها بناتِ آدم، وذكروا انها أشبَهَتْها من اربعة عشر وجها. وقال ابن عباس رضي الله عنه : سنة، واستدل بقوله تعالى : **«توتي أكْلَها كلَّ حين»** من حيث إنها إذا أكِلت في وقتٍ لا تُوكَلُ بعد ذلك إلا في ذلك الوقت. وقال الشافعي : يحمل على العرف.

واستصوَبَ شهاب الدين القرافي ــ رحمه الله ــ مذهبه، وقال : هُوَ الحق، وما عداهُ ليْسَ بحقٍ من حيث إن المسألة وقعتْ في لفظٍ لانيَّةَ مع صاحبه، فهذا اللفظ، إن كان منقولا، عُرْفاً، حُمِلَ عليهِ كما قال الشافعي، فإنه لا يحتاج الى قرينة، وإن لم يكن كذلك فلا يبقى شيء مِمَّا ذكروه إلا بالقرينة، ولا يَلزَمُ من وجود القرينة في موضع، أن يكون إذا حُمل علَيْه لأجْلِها، أن يُحمل على ذلك لمعنى آخر. وكثرة الاستعمال عليه لا تُسْقِط عنه القرينةَ وتَرُدُّهُ منقولا، وبالله سبحانه التوفيق.[114]

(113) سورة ابراهيم : الآية 25.

(114) لم يعلق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على كلام القرافي في هذه المسألة والقاعدة بشيء، مما يدل على أن ما قاله القرافي ونقله البقوري فيها صحيح لا غبار عليه.

القاعدة السابعة(115)

نقرر فيها ــ أوَّلاً ــ الاستثناء، ثم نقرر الفرق بين الشرطِ والاستثناءِ بعْدَ بيان ما اشتركا فيه، فنقول :

الاستثناء : إخْراجُ بعض ما دخل تحت اللفظ الأوّل بإلّا أو ما يقوم مقامها، كقولك : جاء الناس إلا عَمْراً، وقد تقدم الشرط وبيانه.

ثم إنهما يشتركان في أن كل واحد منهما فَضْلَةٌ في الكلام، ويتم الكلام دونهما، ومِن حيثُ هذا الاشتراك المذكور تعيّن أن نذكر فُروقاً بينهما، لئلّا يُعْتَقَدَ التساوي، فنقول :

إن الشرطِ لا يجوز تاخير النطقِ به في الزمان، وإنهُ يجوزُ أن يَعُمَّ جميعَ المنطوق به، وإنَّه يجوز أن يدخل في كلام يَبطُلُ جميعُه. والاستثناءُ لا يجوز فيه موافقته للشرط في واحد من هذه الثلاثةِ، فلا يَاتِي رافعاً لجميع ما تقدمَ، بل شَرْطُهُ أن لا يستغرق.(116)

وأنت ــ في الشرط ــ إذا قلتَ : أنتِ طالق إن دخلت الدار قد لا تدخل الدار، فيبطل ذلك الحكم بالإجماع.

---

(115) هي موضوع الفرق الخامس، من كتاب الفروق، بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب. ج1، ص 108.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في اول هذا الفرق بقوله : إنما نظير عدم النطق بالاستثناء عدم النطق بالشرط، ولا شك أنه اذا لم ينطق بالاستثناء فات مقصد، واذا لم ينطق بالشرط فات مقصد. وقوله إنهما اشتركا في أن كل واحد منهما فضلة، لا حجة فيه، وليس كون كل واحد منهما فضلة يُوجِبُ الاستغناء عنه، وما قاله من أن الشرط اللغوي سبب، والسبب لابد أن يكون مناسِباً، وما هو كذلك فشأنه تعجيلُ النطق به، يقال له : وكذلك الاستثناء، فيلزم أن يكون شانه التعجيل به، وبالجملة، فكلامه في هذا الفرق ليس بالجيد، والله أعلم. اهـ كلام ابن الشاط.

(116) في نسخة ح : الاستغراق بالإثبات، وهي تبدو خطأً، والصواب ما في النسخة الاخرى نسخة خ.ع، وهو ما يتوافق وينسجم مع مثال الشرط ومثال الاستثناء، ومع سياق العبارة الاخيرة قبله من الفقرة، بأن شرطهُ (أيْ الاستِثناء) عدم الاستغراق.

ولو قلت : عندي عشرة إلا عشرة لم يَجُز، وكذلك الاستثناء لا يعمُّ جُمَلاً سبقته، ولكنه على قول، والشرط يكِرُّ(117) على الجميع، وهذا، كما لو قلتَ : أَكْرم العلماءَ، وأهِنْ الفُسَّاق، إلا بَنِي فلان، فإنه يُحْمَل على الفُسَّاق، ولو قلتَ : أَكْرِمِ العلماء، وأهِن الفساقَ إن جاءوكَ لَحُمِل على الجميع.

وأما تأخر الاستثناء في الزمان فإنه يجوز، بخلاف الشرط. وإنما كان ذلك : أمَّا تعجيل الشرط وعدَمُ تأخيره فمن حيث إنها اسباب كما تقدم بيانُه في الشروط اللغوية، والسبب متضمن لقصد المتكلم وهو المصلحة التي لأجْلِها نصَبَهُ شرطا وجَعَل عدمه مؤثراً في العَدم، والاستثناءُ إذا لم يعجل به لم يُفتْ مقْصِد، بل حصَلَ.

وأمّا إبطال الكلام كُلّه بالشرط، وعَدَمُ جواز ذلك مع الاستثناء، فلأنه — إن فعَله في الاستثناء عُدّ كلامُه هَدراً، وليس كذلك في الشرط.

القاعدة الثامنة(118) :

نقرر فيها الفرق بين توقف الْحُكْم على سببه، وبين توقفه على شرطه.

وقد تقدم السبب ما هو، والشرط، ما هو، وأقسام الشرط، فنقُولُ :

يُعْلَم السببُ ويتميز عَنْ الشرط بالحد، وقد سبق حَدُّ كلٍّ واحد منهما، إلا أنا قلنا : الشرط، منه لغوي، ومنه غيْر لُغَوي، وقلْنا في اللغوي : إنه كالسبب في توقف الحكم عليه وجُوداً وَعَدَماً، فلِأَجْل هذا وضعْنا هذِهِ القاعدة لِنُميِّزَ بين هذين وبينَ السبب والشرطِ الشرعِي، فنقُولُ :

(117) في نسخة ح. يكون، وفي الأولى ع يكر، وهو من كَرّ الفارسُ على قِرنه وعلى خصمه، يَكِرُّ عليه اذا رجَعَ عليه وانقض عليه في المعركة، ومنه قول شاعر العصر الجاهلي امرىء القيس في معلقته يصف فرسه بمحاسن الصفات :

«مِكَرٍّ مِفَرٍّ، مُقْبِل مُدْبِرٍ معا   كَجلمود صَخْرٍ، حَطَّهُ السيلُ مِنْ عَلِ

وبذلك تلتقي الكلمتان او تتقاربان على معنى واحد بمعنى يعودُ ويرجع.

(118) هي موضوع الفرق السادس من كتاب الفروق بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه، ج 1 ص 109 وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله القرافي في هذا الفرق السادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر صحيح واضح، والله اعلم.
رحمهم الله جميعا.

أمّا اللغُوي فظاهر الفرق من حيث اللفظ يمتاز به عَنْ السبب وإن شارك السبب في المعنى.

وأمَّا الشرط الشرعي كالحولِ في الزكاة يمتاز عن النصاب الذي هو سبب الزكاة، فإن السبب ما كان مناسباً في ذاته، والشرطُ ما كان مناسباً في غيره، وهذا كالنصاب فإنه مشتمل على الغِني ونِعمة المِلْك في نفْسه، والحولُ ليس كذلك، يل كان لنعمة المِلك بالتمكُّنِ من التنمِيَّة في جميع الحول.(119).

ولهذا نقول : القِصَاصُ مُعَلَّل بالقتلِ الْعمْدِ العُدْوان، وليس واحد منها بشرطٍ، لأن الجميع مناسبٌ في ذاته.

قلت : ويُشكِل الفرق بين الأسباب المستقلة وأجزاء الاسباب، فنَقول :

الفرق بينهما أن يُنظَر إلى الأوصاف المرتّب عليها الحُكمُ، فإن وجدناها في الشريعة لا يتَرتب عليها إلا مجتمعةً فهي أجزاءُ سببٍ، ومجموعُها هو السبب، كالقتل العَمْد العدوان، وإنْ وجدْناها تجتمعُ ثم قد تنفرد وتستقلُّ في التعليل

(119) عبارة القرافي هنا رحمه الله كما يلي :
«.... ولقد قلتم إن النصاب سبب والحول شرط، ولِمَ لا عكستم أو سويتم ؟
فالجواب أن الفرق بينهما يُعْلَمُ بأنَّ الشرط مناسب في غيره، والسبب مناسب في ذاته، فإنَّ النصاب مشتمل على الغني ونعمة الملك في نفسه، والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في جميع الحول.
ونبسط ذلك بقاعدة وهي : أن الشرع اذا رتب الحكم عقب أوصاف، فإن كانت كلها مناسبة في ذاتها قلنا : الجميع علة، ولا نجعَل بعضها شرطا، كورود القصاص مع القتل العمد العدوان، المجموع علة وسبب، لأن الجميع مناسبٌ في ذاته، وإن كان البعض مناسبا في ذاته دون البعض قلنا : المناسب في ذاته هو السببُ، والمناسبُ في غيره هو الشرط كما تقدم مثاله، فهذا ضابط الشرط والسبب والفرق بينهما وتحريره.
فهذا الكلام هنا عند الامام القرافي رحمه الله جاء واضحا جليا وكاشفا عن الفرق بين الشرط والسبب، فلذلك نقلته بتمامه، حتى يزداد كلام اليقوري عنه وضوحاً وفهما.
كما أنَّ الامام الأصولي المجتهد النظار ابا اسحاق الشاطبي رحمه الله تكلم عن السبب والشرط والمانع واقسامها في الجزء الاول من كتابه الشهير القيم : الموافقات في اصول الاحكام اثناء كلامه على خطاب الوضع، فأجاد وتوسع وافاض بما لا مزيد عنه من الوضوح والبيان.

كالبَول، والغائط، والريح في إيجاب الوضوء فهي عِللٌ مستقِلَةٌ،والله اعلم. وهذه قاعدة أدرجتها مع التي قبلها(120).

القاعدة التاسعة :

فيما به يفترق جزء العلة عن الشرط وفيما به يشتركان.(121)

قد قدَّمْنا أن جُزْءا لعلة مناسب، والشرط ليسَ مناسبا، وأنهُما اشتركا في أن عدم كل واحد منهما يوجب عدم المسبَّب وعدَمَ المشروط، ولا يُعتبرانِ من حيث الوجودُ، فبمجموع هذيْن القياسَيْنِ تمتْ لك هذه القاعدة.

القاعدة العاشرة :

في بيان المانع(122)

قد قدمنا بيان الشرط وقدمنا المانعَ أيضا ما هُوَ على الجملة ؟ ولكنا نريد في هذه القاعدة أن نزيد المانِعَ بياناً من حيث التفصيلُ ليتميز الفرق بين الشرط والمانع بَيَاناً شافيا، فنقول :

(120) هي موضوع الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل مجتمعة. ج 1. ص 109—110.

(121) هي موضوع الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط. حيث قال فيه القرافي رحمه الله : فإن كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه، فتلتبس قاعدة جزء العلة بقاعدة الشوط.
والفرق بينهما أن الشرط مناسبته في غيره كما تقدم تقريره في الحول في الزكاة، وجُزْء العلة مناسبتُهُ في نفسه كجزء النصاب مشتمل على جزء الغنى في ذاته، وكأحد أوصاف القتلِ العمد العدوان مشتمل على مناسبة العقوبة في ذاته، فبهذا يعرف كل واحد منهما فيقضى عليه بأنه جزء علة او شرط.
أقول : وتعتبر هذه الفروق الأربعة، بدءا من السادس الى التاسع بإدخال الغاية من أقصر الفروق عند الامام القرافي، وأقصرُها هو هذا الفرق الثامن حيث لا يتجاوز ما ذكرته ونقلته فيه.
ج 1، ص 110.

(122) هي موضوع الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع، قال القرافي في أوله : إن الشرط لابد من تقدمه قبل الحكم، وعدمه يوجب العدم في جميع الاحوال التي هو فيها شرط، وأما المانع فهو قد وقع في الشريعة على ثلاثة أقسام. ج1. ص 110.

المانعُ وقعَ في الشريعة على ثلاثةِ أقْسَام :

ما يَمنع ابتداء الحكم وانتهاءه كالرضاع في النكاح، فإنه لو تزوج صغيرة في المهد فأرضعتها أمُّه حَرُمَت عليه، وقدْ كان الابتِداء حلالاً.

الثاني : ما يَمنع ابتداءه دون انتهائه كالاستبراء، فإنه يَمنعُ ابتداء العَقْد على المستبرأة، فلو أن زوجة أُكْرِهتْ على الزنى لوجَبَ لزوجها أن يستبرئها، ولا يَبْطُل نكاحُه.

الثالث : مختلف فيه، هل يُلْحق بالأول أو الثاني وله صُوَرٌ.

الصورة الأولى : وُجِدَ أنَّ الماءَ يَمنع من التيمم ابتداء، فإن طرأ على التيمم، فهل يُبطلُهُ أو لا[123] ؟ خلاف.

صورة أخرى : الطَّوْل[124] يَمْنع من نكاح الأمةِ ابتداء، فإن طرأ الطَّوْلُ بعد نكاح الأَمَة، فهل يمنع ؟ فيه خلاف.

صورة أخرى : وضْعُ اليد على الصَّيْد يَمنع منه الإحرامُ ابتداءً، فإن تقدم وضعُ اليد على الصيد على الإحرام فهل يمنع استمرار اليد أو لا ؟ فيه خِلاف.

القاعدة الحادية عشرة[125] :

في تقرير الإشكال الوارد على من قال : عدم المانع شرط، وحد ذلك.

إعلمْ أن وجود الشرط لما كان معتبراً في ترتب الحكم، وعدَمُ المانع كذلك،مع أن كل واحدٍ منهما لا يَلزم منه الحكم، فقد يوجَد الشرط كالطهارة ولا يوجد المشروط وهُوَ الصلاة، وكذلك قد يُعْدَمُ المانعُ وهو الحيض ولا توجد

(123) في نسخة ح : يَبْطلُ (أي التيممُ) من الفعل الثلاثي بطل

(124) الطَّول : بفتح الطاء : الصَّداق للمرأة في عقد الزواج.

ومنه الآيةُ الكريمة : «ومن لم يستطع منكم طَوْلاً أن ينكح المحصنات المومناتِ فَمِمَّا ملَكَتْ أيْمانُكم من فتياتِكم المومنات». سورة النساء : الآية 25.

(125) هي موضوع الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعَدَم المانع. ج 1. ص 111

الصلاة، أشكَلَ ذلك على بعض الفقهاء، فقالوا : عدم المانع شرط، وليس كذلك، لأن القول بهذا يلزم منه محالٌ، ومَا لزم منه محال فهو محال.

وبيان هذا المحالِ بتقرير قاعدةٍ، وهي :
أن كل مشكوك فيه يُلغى في الشريعة ولابدَّ، فإذا شكَكْنا في السبَب لم نرتّبْ الحكم، وإذا شكَكْنا في الشرط كذلك لم نرتب الحكم، واذا شكَكْنا في المانِع رتبنا الحكم.

فالسببُ كالطلاق نشك فيه، فالعصمةُ باقية. والشرطُ كالطهارة شككنا فيها، لا نُقْدِمُ على الصلاة. والمانعُ شكَكْنا أن زيداً مات موحّداً أم لا[126]، فنقضي بصحة الارث ولا نلْتَفِتُ لِلمانع[127].

فإن قيل : وكيف تكون هذه القاعدة مُقَرَّرَة هكذا على مذهب مالك وهو يقول : من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة يجب عليه الوضوءُ، فهذا القول منه، بناء على أنه لم يجعَل المشكوك فيه كالمحقَّق العَدَمِ[128].
نعَمْ، الشافعي الذي قال : لا شيء عليه كانتْ القاعدة عنده مقررة.

قلْنَا : القاعدة مُجمَع عليها، والخلاف هنا من حيث الإجماعُ على اعتبارها.

وبيان ذلك أن الاجماع منْعَقِدٌ على شَغْل الذمة بالصلاة، والبرآة للذمة من الواجب تتوقف على سبب مُبْرئٍ إجماعا. والقاعدة أن الشك في الشرط يوجب

(126) في نسخة ح مات مرتدا أم لا، وكذلك في نسخة اخرى، وهو ما عند القرافي حيث قال : وأما المانع فكما إذا شككنا في أن زيدا قبل وفاته ارتد أم لا، فإننا نورث منه، استصحابا للاصل، لأن الكفر مانع من الارث وقد شككنا فيه، فنورث، فهذه قاعدة مجمع عليها وهي أن كل مشكوك فيه يجعل كالعدم الذي يُجْزَمُ بعدمِهِ.

(127) كذا في هذه النسخة ع، وفي نسخة اخرى، وفي نسخة ح : ولا نثبت المانع، وكلاهما صحيح وسليم من حيث اللفظ والمعنى.

(128) كذا في جميع النسخ الثلاث، ولعلها بمعنى العدم المحقق، أيْ بناءً على انه لم يجعل المشكوك فيه كالعدم المحقق، فتكون الاضافة لفظية، يجوز اقتران المضاف فيها فألْ، على عكس الإضافة المعنوية لا يجوز فيها ذلك، كما هو معلوم.

الشك في المشروط ضرورة. والشك في الطهارة يُوجِب الشك في الصلاة الواقعةِ سبَباً مُبْرئا، فإن اعتبرنا هذه الصلاة سببا مُبْرِئاً فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصَيّره كالمُحَقَّق العدَم، وإن اعتبرنا الحدَث المشكوك فيه كما قال مالك فنحن ـــ ايضا ـــ ـــ لم نُصَير المشكوك فيه كالعَدَم المحقق،(129) فلابُدَّ من مخالفة هذه القاعدة في هذا الفرع، ويترجَّحُ ما قاله مالك، من حيث إن الطهارة من باب الوسائل، والصلاة من باب المقاصد، وإلغاء الوسائل أولَى من إلغاء المقاصد، فيقع زيادة اعتناء بالمقاصد.

فاذا تقررتْ هذه القاعدة، فنقول :

لو كان عدمُ المانع شرطا لاجتمعَ النقيضان فيما إذا شككنا في طريان المانع.

بيانه أن القاعدة، أن الشك في أحد النَّقِيضَيْن يوجب الشك في النقيض الآخر بالضرورة. فمن شك في وجود زيْدٍ في الدار فقد شك في عدمه في الدار ضرورة. فإذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة، وعدمه شرط عند هذا القائل، فنكون قد شكَكْنا في الشرط أيضا، واذا اجتمع الشك في الشرط والمانع إقتضى شكُّنا في الشرط الذي هو عدم المانع أن لا نرتب الحكم، واقتضى شكُّنا في المانع أن نرتب الحكم، بناء على ما تقدم، فنرتب الحكم ولا نرتبه، وذلك جمعٌ بين النقِيضيْنِ. وإنما جاء هذا المحالُ من اعتقادنا أن عدم المانع شرط، فيَجِبُ أن نعتقد(130) أنه ليس بشرط، واذا كان ليس بشرطٍ، ظَهَرَ الفرق، وهو المقصود من القاعدة.

قلتُ : ذَكَر شهاب الدين فرقا وَهو : الفرق السَّابع والتِّسْعونَ (97) بين قاعدة الشك في طَرَيَان الأحداث بعد الطهارة وبيْن قاعدة الشك في طريانِ غيره

(129) يلاحظ في التشبيه في هذه العبارة أنه قيل فيها كالعدم المحقق، وفيما قبلها كالمحقق العدم، وهي ما عند القرافي في العبارتين، فلعلّه تعبير مقصود أن يوصف الشيء بكونه مُتحقِق، أو محقق العدم بفتح القاف على سبيل الاضافة بالعدم، فيكون معدوما، والاضافة لفظية كما قلتُ.

(130) في نسخة ح : يجبُ أن يُعتقَد (بياء الفعل المضارع المبني للمجهول).

من الاسباب، وجُلّ ما في هذه الفرق بهذا التقرير[131] الذي قررته في هذه القاعدة. ونزيد عليه هنا، أن نقول :

فإذا كان الشك مُلْغَى ولابد، فظاهِرٌ أنه اذا شك في الطهارة بعد الحدَث ففيهِ إلغاء المشكوك فيه، وأما إن شك هل طلق ثلاثا أو لَا، فوجُوبُ الثلاث عليهِ، لِأن الرجعة، شرْطُها العِصمة، ونحن نشك في بقائِها، فالشك ـــ ايضا ـــ مُلْغىً، ومن شكَ هل طلق أو لا فلا شيء عليه، لأن الشكّ ملغىً.

وأمّا إذا شك في عَيْنِ اليمين فيَلزمه الجميع، لأنَّا نَشك اذا اقتصر على بعضها في السبب المبرىً، فلعله غيرُما وقع، فيجب استيعابها حتى يُعْلَمَ السبب المبْرىً كما قلنا في الصلاة إذا شك في طرَيان الحدَث، واذا شك هل سَهَا أو لا، فلا شيء عليه، لأن الشك مُلْغىً، وإن شك هل صلى ثلاثا أم لا سجد، لأن الشك نَصَبَه الشارع سبباً للسجود. وقد ذكرنا ذلك في غير هذا الموضع.

القاعدة الثانية عَشْرَة[132]

في الفرق بين توالي اجزاء المشروطات مع الشرط، وبين توالي المسَّببَات مع الاسباب.

(131) في نسخة ح : دخل في هذا الفرق هذا التقرير الذي قررته في هذه القاعدة، وفي نسخة ثالثة : هو التقرير الذي قررتُهُ في هذه القاعدة.
وعنوان هذا الفرق ونصُّه بتمامه عند القرافي هو كما يلي :
(الفرق السابع والتِسعون بين قاعدة الشكُ في طَريان الأحداث بعد الطهارة يُعتَبَر عند مالك رحمه الله تعالى، وبين قاعدة الشك في طريان غيره من الاسباب والروافع للاسباب لا تُعتَبَر، ثم قال القرافي رحمه الله :
إعلمْ أنه وقع في مذهب مالك رحمه الله فتاوى، ظاهرها التناقض، وفي التحقيق لا تناقض. ثم أخَذَ يذكر الامثلة التي أوردها البقوري هنا في هذا الفرق.

(132) هي موضوع الفرق الحادي عشر بين قاعدتي تَوالي أجزاء المشروط مع الشرط، وبين تَوالِي المسبَّباتِ مع الاسباب.. ج 1 ص 112.
وقد علق ابن الشاط على كلام القرافي في اول هذا الفرق فقال :
جميع ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غير قوله : «واذا قال لها (اي لزوجه) انت طالق ثلاثا وانت عليَّ كظهر امي لم يلزمه الظهار، لأنه قد تقدَّمه تحريمها بالطلاق، فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لأن الكفارة انما وجبت لكذبه كما تقدَّم اول الكتاب في الفرق بين الخبر والانشاء» قال ابْنُ الشاط، فإنهُ (اي قول القرافي هذا) مبني على ما سبق له من أن الظِهار خبَرٌ، وقد تقدم انه فيه نظَرٌ.

المقصود منها تقرير الفَرق بين تَوَالي أجزاء المشروطات مع الشرط وبيْن توالي المسببات مع الأسباب.

فالمسببات تتعدَّدُ لتعدُّدِ الأسباب، وتختلف بالتقديم والتأخير، والمشروطات مع الشرط لا ترتيب فيها، وإنما نَظِيرُ المشروطات بشرط واحدٍ، المسبَّباتُ لِسبب واحدٍ.

ومثال ذلك أن تقول : إن دخلتِ الدار، فأنتِ طالق، وأنتِ عليّ كظهر أمي لَزِمه الطلاق، وإذا رَدّها لزِمته كفارةِ الظِهار، إذْ لا ترتيبَ بين أجْزاءِ المشروط إذا تَعَلَّقَ جميعُ ذلك على شرط واحد.

وإذا قال : أنت طالقٌ ثلاثاً، وأنتِ علي كظهر أمي، لزمَه الطلاق وَلم يَلزَمه الظِهار، لأنهُ لمّا قال : أنتِ طالق ثلاثا، كان ذلك سببا للتحريم، فاستقلَّ ذلك بالتحريم، ولمّا قال : وأنتِ عليّ كظهر أمي جاء سببا للظهار بعْده، لم يلزمه فيهِ كفارةٌ، لأنه صادقٌ حينئذٍ لا كاذب، من حيثُ إنها محرَّمة.

قلت : وبِبيَان هذِهِ القاعدة يَتَبَيَّنُ الفرق بيْنَ ما اذا قال لِامراته : أنت طالق ثلاثا، وأنت عَلَيَّ كظهر أمي، أنه لا ظهار عليه، وبيْنَ ما اذا قال : أنت عَلَيّ كظهر أمي، وأنت طالقٌ ثلاثا، أنه يلزمه الظهار، فإن المسبب يَترَتَّبُ عنْ سببه، فهُوَ لمّا قال أولًا، أنتِ طالقٌ ثلاثا لم يصادِف الظهارُ محلا، فإذا قال في المسألة الأخرى : أنتِ علي كظهر أمي صادفَ الظهار محَلا، فَلَزِمَ، وجاء الطلاقُ بعدَه أيضا فلزمَ، واللهُ أعْلَمُ.

القاعدة الثالثة عشرة[133]

نقرر فيها الفرق بين الترتيب بالأدوات اللفظية، وبين الترتيب بالحقيقة الزمانية فنقولُ أولاً.

---

(133) هي موضوع الفرق الثاني عشر من الفروق بين قاعدتيْ الترتيب بالأدوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية. ج.1 ص 113.
وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق بقَوله : ما قاله في هذا الفرق صحيح، غَيْرَ أنه ذكر في مثل قاعدة ما لَا يستقل بنفسه من الكلام ان له عَشَرَةَ مُثُلٍ، فذكرها، لكنه زادَ عند تعدادِها التمييز والبدل، ولم يذكر مثاليْهما.

الترتيبُ في الزمان مُدْرَكٌ بالعقل لا بالوضع، والترتيبُ بالأدوات أمْرٌ وضعي.

وبيان ذلك أن أَجْزاءَ الزمان سيَّالة، مترتبة بذاتها عَقْلاً، مستَحيلة الاجتماع. واذا كانت كذلك فالأقوالُ الموجُودةُ فيها كذلك، والافعال الموجودة فيها كذلكَ مترتبة ضرورَةً بِتَرْتيبِ زمانها الذي وقعت فيه، وذلك الترتيبُ المذكور ليس بالوضع، وإنما هو أمرٌ عقلي.

وأما الترتيب بالأدواتِ اللفظية فَهُوَ بإلفاءِ وثُمَّ، وحتَّى، والسِّينِ، وسوف، ولَا، ولن، ولمْ، وما، وليس، ونحْوِها، وذلك نحْوُ قام زيد فعَمْرُو، وقام زيد ثمّ عمْرٌو، وقام القومُ حتى عمرٌو.

قال شهاب الدين رحمه الله : وذلك في حتى من حيث إنها غاية، فإذا قلت : سِرْتُ حتى مطلِعِ الفجر اقتضى أن آخِر سَيْرك طلوعُ الفجر، وأنّ هذا الأخير من السير كان مسبوقا بسير قبله، وَلما كان هذا هكذا فكذلك إذا قلت : قام القوم حتى عَمرٌو.

قلت : وهذا الذي قاله شهاب الدين ـــ رحمه الله ـــ، خلاف ما عند النحويين. فهي ـــ عند النحويين ـــ معنَاها كَمَعْنى الوَاوِ، إلا أنها تزيد عليها أن ما بعدها لا يكون إلَّا جُزْءاً مِمَّا قبلها، وهو ظاهر في قولك : قام الناسُ حتى الأمِيرُ، أنها غير دالة على تَاخير قيام الأمير. وما في مثال السَّيْرِ لم يكن ذلك التاخيرُ من حيث حتى، ولكن مِن حيث إن أجزاء الزمان مترتبة، بخلاف القوم لا تَرْتيبَ فيهم من حيث العقل ولا من حيث الوضع، وحَتَّى جعَلَتْ عَمْراً من حيث قيامُهُ غايَةً، بمعنى اشتدَّ القيامُ في حقهم وتأكَّدَ حتى إن من تأكيده عليهم أن الكبيرَ فيهم ـــ وهو الأمير ـــ قَامَ، واللَّهُ أعْلَمُ.

قال شهاب الدين ـــ رحمه الله ـــ :

وإذا قلت : سيقوم زيد، وسوف يقوم عَمْرٌو، فالترتيب هنا من حيث إن التنفيس بسوف أقوى منه بالسين.

قلت : وفي هذا ــ أيضا ــ نظر، فَيمْكِنُ أن يقال بصحتِهِ، ويكونَ نوعاً مما ذكره ابو القاسم جار الله الزمخشي رحمه الله عن عربي سأله عن اسم شقذف، ثم سأله عن اسم أكبر منه فقال له : الشقنذاف. قال : فَعَلِمتُ أن العَرَب استَحْكَمَ في لسانها أن المعْنى الذي هو أبلَغُ تَضَعُ له لفظاً بِنِسْبَتِه، وقال هذا في الرّحمانِ الرحيم(134)، والله أعلم.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله :

واذا قلت : لم يقمْ زيد، ولا يقومُ عَمْرو، وَمَا يقوم بَكْر، أَحَدُها عدمُ قيامه فيما مضى، والثالث في الحال، والثاني في الاستقبال(135)، وما كان في الوضع(136)

---

(134) جاء في الجزء الاول من تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للامام الشهير محمود بن عمر الزمخشي المتوفى سنة 528 هجرية رحمه الله عند تفسير كلمتي الرحمان الرحيم من البسملة ما نصه : «ومما طَنَّ على أذني من مُلَح العَرب أنهم يُسَمُّون مرْكَباً من مراكبهم بالشقذف، وهُوَ مَرْكبٌ خفيفٌ ليس في ثقْل مَحامِلِ العراق، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم : ما اسْمُ هذا المحْمل ؟ أردتُ المَحْمِل العراقي، فقال : أَلَيسَ ذلك اسمه الشقذف ؟ قلت : بَلى، فقال : هذا اسمه الشقنذاف، فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى.

أقول : وقد ورد ذكر هذه الكلمة في المنظومة الفقهية المسماة بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين لناظمها للمبتدئين في معرفة أحكام، الطهارة واركان الاسلام وأسس ومبادىء التصوف. فقيه عصره، وعلامة دهره عبد الواحد بن احمد بن عاشر الاندلسي الفاسي المتوفي سنة 1040 هـ، وذلك اثناء كلامه على ما يجوز الاستظلال به للحاج حالة الإحْرامِ بالحج، فقال رحمه الله.

وجاز الاستظلال بالمرتفع ... لا في المحاصل وشقذف فع

اي يجوز للحاج الاستظلال بما هو ثابت كالبناء والشجر والخباء، لا ما هو غيرُ ثابت كالمحمل، فلا يجوز الاستظلال فيه.

(135) عبارة القرافي هنا : «واذا قلت لم يقم زيد، ولا يقوم، عمرو، ولن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي، وعدمُ قيام عمرو في المستقبل، وقد ترتب العدمان بسبب أن لن ولا موضوعان لنفي المستقبل، ولم ولما موضوعان لنفي الماضي، وما وليس موضوعان لنفي الحال.

وبذلك تظهر سلامة العبارة. والمعنى عند البقوري مِنْ هذه الامثلة.

(136) في نسخة : ح : بالوضع، بالباء، وهي تبدو أوضح في المعنى، وأنسب مع ما بعدها.

قد يتبدل بحسب اللغات، ومَا كانَ بالعقل لا يتَبَدل، وقال : إذا تبيَّن هذا فأنا أذكر هنا ثلاث مسائل (من حيث هاتين القاعدتين)(137).

المسألة الأولى :

قال مالك — رحمه الله — : إذا قال لغير المدخول بها : أنتِ طالق، أنتِ طالق، أنت طالق، لزمه الطلاق الثلاث.

وقال الشافعي : لا يَلْزَمُه إلا طلقة واحدة، وهو الحقُّ. واتفقا على أنه — اذا قال لغير المدخول بها : أنتِ طالقٌ، فأنت طالق، ثم أنت طالق، لا يلزمُهُ إلا واحدة. وقالَ أيضا : وفي العطفِ بالواو إشكال فتوقَّف، ولم يتوقف الشافعي(138) وهو الحق، وهذا بين من حيث إن الترتيب الزماني حاصل وان لم يكن الترتيب الوضعي، فلا فرق بين وجوده وعدمه، إذ لمَّا قال : أنتِ طالق، فأنت طالق، فما جاء قوله : انت طالق الثاني، إلا بعد بَيْنُونَتِها، فلا يَلْحَقُهُ طلاق آخر، كما اذا كان(139) بأداة الترتيب.

وقول الأصحاب في الجواب عن هذا : إنه طلَّق بالأول ثلاثا، ثم فسَّرَهُ بعد ذلك، لا يصح، لأن الكلام ما وقع إلا فيما كان لَانية فيه، فَلَوْ نَوى لا نعقَد

(137) ما بين قوسين، ناقص في نسخة ح.
وبالنسبة للفصيح في اللغة فإن حيث تضاف دائما أو غالبا الى الجملة : الفعلية او الاسمية، وذلك ما يقتضي أن يقال في العبارة : من حيث هاتان القاعدتان، لقول ابن مالك في الفيتهِ.
«وألزموا إضافة الى الجُمَل، حيثُ   وإذ، وإن يُنَوَّنْ يُحتمل.
وورد في كلام العرب إضافة حيث الى المفرد كما في قول القائل،
«أمَا تَرَى حيثُ سهيلِ طالعا   نجْماً يضيء كالشهابِ لامعاً
ولذلك تكون إن بعدها كسورة، لقوله ايضا في مواضع كسر همزة إن :
«واكْسِرْ في الابتداء وفي بدْء صلة   وحيثُ إن لِيَمِينٍ مُكملةٌ.
واكسِرْ في الابتداء وفي بَدْءِ صِلَة   وحيْثُ إن يمين مُكْمِلَةٌ
أو حُكيتْ بالقول أوْ حَلَّتْ مَحَلَّ   حَالٍ كَزُرْتُهُ وإنى ذُو وأمَلِ
والجملة بعد إن هي في محل جر مضاف اليه.
(138) اي لم يتوقف الشافعي في اعتبار تكرار النطق بالطلاق بعطف النسق بالواو. طلقة واحدة.
(139) في ح : كما اذا قال (اي كما إذا نطق في العبارات بأداة الترتيب) فيتقارب اللفظان على معنى واحد.

الاتفاق بين الإمامين على لزوم ما نواه. وقولُ بعضهم هو محمول على قوله أنت طالق ثلاثا، باطِل أيضا، لفرق عظيم ماخوذ من قاعدة كلية، وهو أن كل لفظ لا يستقل بنفسه ـــ اذا لَحِقَ لفظاً مستقِلا بنفسه ـــ صيَّر المستقِلّ بنفسِهِ غير مستقل بنفسه.

ولهذه القاعدة مثالات :

الشرط، والغاية، والاستثناء، والصفة، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور والمفعول من أجله، والحالُ، والبدَل، والتمييز. ولا شكَّ أن قول القائل ثلاثا، بعد قوله : انت طالق، صيَّر قوله : «أنت طالق» غير مُسْتقل بنفسه، لانضمام التمييز اليه، فهو مُباين «لقوله(140) انت طالق أنت طالق، أنت طالق.

قال شهاب الدين : ينبغي ـــ لو قضى قاض بهذا الحكم ـــ أن ينقض هذا الحكم.

المسألة الثانية :

جاء أن خطيبا قال عند رسول الله ﷺ : من يطِع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوَى، فقال ـــ ﷺ ـــ: بِيسَ خطيبُ القوم أنتَ.

استدل بهذا الحديث من يقول : الواو للترتيب، ولا دليلَ فيه، لأنه ـــ ﷺ ـــ أمَرَه بأن يُرتب بالحقيقة الزمانيةِ، بأن ينطق بلفظِ الله أوَّلاً، ثم يذكر الرسول عليه السلام ثانيا، فيحْصُل الترتيبُ بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم، وقد فات بِسَبب جَمْعِهِما في الضَّمير، فلذلك ذَمّه، لَا لأنه لمْ ينطق بالواو.

قلت : ويمكن أن يقال : المَذَمة، ما هي إلَّا من حيثُ إن الفخامة مطلوبة في هذا الموضع، ومن أجْلِها صَلُح إيقَاعُ الظاهِرِ مَوْقِع المضمَر، فلهذا ذمّهُ، لا لِغير ذلك، فليس فيه تعَرض لترتيب، لا من حيث الحقيقة الزمانيةُ ولا مِنْ حيْثُ الأداةُ، والله أعلمُ.

---

(140) في ح : بَايَنَ قوله.

المسألة الثالثة :

استدل من يقول بأن الواو للترتيب، بقوله تعالى : ﴿**إن الصَّفا والمروة من شعائر الله**﴾[141]، من حيث، قولُ رسول الله ﷺ ـــ: إبْدأو بما بدأ الله به لمّا سألوه عن ذلك.

قلت : بل للخصم أن يعكس عليه ويقول : بلْ الحديث يدل على أنها ليست للترتيب، وذلك من حيث سؤالهم عن المبدوء به ما هو ؟ ولو أفادت الترتيبَ ما سألوا ذلك السؤال.[142]

القاعدة الرابعة عشرة[143]

في تقرير قبول الشرطِ والتعليق على الشرط، فأقول :

الحقائق في الشريعة اربعة أقسام :

ما يقبل الشرط والتعليق، كالطلاق والعتاق ونحوهما، فإنه يجوز أن يَقول : إن دخلت الدار فأنت طالق، وأنت حر،[144] فهذا تعليق، ويجوز أن يقول : أنت طالق وعليكِ ألف، أو أنت حر وعليك ألْف، فهذا ينْفُذ إذا اتفقا عليه.

القسم الثاني : ما لا يقْبلهما، كالايمان بالله تعالى، فلا يجوزُ أسلَمْتُ على أن أشرب الخمر، ولا يصح ـــ أيضا ان دخلتُ الدار فأنا كافِرٌ، أو أنا مسلم إذا قال ذلك كافرٌ ذِمي[145].

(141) سورة البقرة : الآية : 158

(142) ولذلك قال القرافي : ولا حجة فيه (اي في قوله تعالى) «إن الصفا والمروة من شعائر الله» لمن يقول بأن الواو وللترتيب، لأن البداءة صرحت بالتقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها، فلِم قال هذا المستدل بأن البداءة مضافة لما ذكره من الواو ؟.

(143) هي موضوع الفرق الخامس والاربعين بين قاعدة قبول الشرط، وقاعدة قبول التعليق على الشرط. الجزء الاول، ص 228. وهو آخر الجزء الاول من اربعة اجزاء في مجلدين، ولم يعلق عليه الشيخ ابن الشاط بشيء.

(144) في ح : أو أنت

(145) ذمي، ناقص في نسخة ح. الحسنية.

القسم الثالث : ما يقبل الشرط دون التعليق، كالبيع والإجارة ونحوهما، فإنه يصح : بعتك على أن تاتِيَني بالرهن، أو الكفِيلُ بالثمن، ولا يصح التعليق كأن يقول : إن قدِم زيد فقد بعتك، بِسَبب أن انتقال المِلْكِ يعتمد الرضى، والرضَى إنما يكون مع الجزْم، ولا جزمَ مع التعليق.

القسمُ الرابع : ما يقبل التعليق دون الشرط، كالصلاة، والصوم، فإنه يصح أن يقال : إن قدم فلان فعليّ صيامُ شهر، ولا يصح : أدْخُلُ في الصلاة على ألّا أسجُدَ، أو ما أشبه ذلك.

القاعدة الخامسة عشرة(146)

إعلَمْ أن التعليق على أربعة اقسام :

1ــ تعليق عامّ على عامّ، نحو : كلما دخلت الدار فأنت طالق، علَّق الطلْقَات على جميع الدخلات، على وجه التفريق بأفراد الطلْقات على أفراد الدخول لا على وجْه اجْتِماعِ أفرَادِ الطلاق لكل فرد من أفراد الدخول، فلا جَرَمَ لزِمَ(147) بكل دخلة، طلْقةٌ.

2ــ وتعليق مُطلَقٍ على مطلق، نحو إن دخلت الدار فإنت طالق، وإذا دخلت الدار فانت طالق، فاذا وُجِد مُطْلَقَ الدخول وُجد مطلق الطلاق وانحلَّت يمينُهُ.

3ــ وتعليقُ مطلَق على عامّ، نحْوُ، متى، وإن، وحيث، فهذه من صيغ العموم وفي الزمان والمكانج فالقائل : حيث كنت فأنت طالق، ومتى جئت فأنت طالق، كأنه قال : إنت طالق في جميع الازمنة، أو في جميع البقاع طلقةً واحدة.

(146) هي موضوع المسالة الخامسة في الفرق الرابع بين إن وَلَوْ في كتاب الفروق. ج.1 ص 95.

(147) هكذا في النسختين معاً. وكذا في كتاب الفروق، ولعل الصواب «أنْ لزِم، بزيادة أن المَصْدَريّه حيث تُؤوَّلُ مع ما بعدها بالمصدر هو خَبَرُ لا النافية للجنس، على حدّ قوله تعالى في الكافرين : «لا جَرَمَ أنّهم في الآخرة هم الأخسرون» وأنّ هي كذلك من الحروف التي تؤوّل مع ما بعدها بالمصدر كما في هذه الآية الكريمة، سورة هود : الآية 22.

4) وتعليق عام على مُطلَقٍ، ومعناهُ التزام جميع الطلاق في زمن فرْدٍ كقوله : انت طالق طلْقاتٍ لا نهاية لها إن دخلت الدار. فهذه اربعةُ اقسام بحسب التعليق.

قلــت : ولْنذكر ها هنا مسألة(148) ذكرها شهاب الدين فقال :

نَصَّ الأَصحابُ عَلَى أن الطلاق يتكرر في قوله : كلُّ امرأة أتزوجهَا فهي طالق، أن الطلاق يتكرر بتكرر النساء من تلك الدار(149)،وأن القائل : كل امرأة أتزوجها فهي عليَّ كظهْر أمي، أن الكفارة لا تتكرر عليه، وأنه بزواج امرأة واحدة، تنحل يمينه، مع تصريحه بالعموم في الصورتين، فقال :

الجوابُ، أن الطلاق حكم يَثْبُتُ لأفراد العموم، وأما الظهار فالكفارة فيه للنطق بالكلام الزُّورِ، عقوبة لقائله، فإذا قال : كلّ امرأة أتزوجها هي علي كظهر أمي فقد كذب كذْبةً واحدة، فَتَجبُ(150) عليه كفارة واحدة. ولا نَظَرَ إلى العموم، الذي هو متعَلَّق القول الكذب، كما لو قال : والله إن كُلَّ شيء جمادٌ، فإنه كذْبَةٌ واحدة متعلقة بعموم، او قال : والله، ما في الدار أحد من إخْوتك،

---

(148) هي المسألة السادسة، في المفرق الرابع، ج 1 ص 101.

(149) هكذا في النسختين : نسخة الخزانة العامة، ونسخة الخزانة الحسنية

وعبارة الامام القرافي في كتابه في الفروق : «كلُّ امرأة أتزوجها من هذا البلد فهي طالقٌ، أن الطلاق يتكرر بتكرر النساء من ذلك البلد... الخ». وهي عبارة أوضح لذكر البلد في أول الكلام وآخره، بخلاف عبارة الترتيب هذا للشيخ البقوري، فقيها ذكر الدار في آخر الجملة، ولم يسبق لها ذكر في أولها.

وانظر هذه الفقرة في المسألة السادسة من الفروق. ص 101، كما أشرنا.

وقد قال فيها ابن الشاط رحمه الله تعالى :

بنى القرافي جوابه على ما تقدم قبلُ من أن الظهار خبر، وقد سبق القول في أن ذلك موضع احتمال ونظر، وما ذكَرَهُ فارقا بين قول : كل امرأة اتزوجها فهي عليَّ كظهر أمي، وكلما تزوجت فالمرأة التي أتزوجها عليَّ كظهر أمي، لا يقوى، وفي تلك المسائل كلها (اى الامثلة التي أوردَها في هذه المسألة) وفي الفرق بينها نظرٌ.

(150) في نسخة ح : «يجب» بالياء وبدون فاء، والأولى «فتجب» بالتاء أظهر، لما تقتضيه الثانية من ضرورة ذكر الرابط بين المنعوت والمنعوت الذي هو الجملة، فيكون التقدير : يجب عليه فيها كفارة.

وَوُجد الجميعُ فيها فإنه يلزمه كفارة واحدة، نظراً لاتحاد اليمين والحِنْث، فكذلك ها هنا.

وذكر الفقهاء أنه من قال : كلما تزوجت امرأة فهي علي كظهر أمّي أن الكفارة تتكرر عليه بتكرر الزواج، وكذلك أَيَّتُكُنَّ كَكُلَّما، ومن دخل منكن الدار، فهي علي كظهر أمي، الكفارة تتكرر في هذا كله.

وقال شهاب الدين : والقول بتكرار الكفارة في هذا على خلاف القياس، والقاعدة تقتضي أن لا تتكرر عليه الكفارة، وما وُجِّهَ به هذا التكرارُ تَكَلُّفٌ بَيِّنٌ، واللهُ أعلَمُ.

القواعد الأصولية

ولنبدأ بالمتعلق منها بالأمر والنهي وما يتعلق بذلك.
ومَبْلغها سبع وعشرون قاعدة :

القاعدة الأولى :(1) نقرر فيها ما معنى خطاب التكليف وما معنى خطاب الوضع، ونقرر الفرق بينهما، فنقول :

خطابِ التكليف يطلقه الأصوليون على الخطاب المتعلق به حكم من الأحكام الخمسة : الوجوب، والحظر، والندْب، والكراهة، والإباحة، وكانَ أصله ألَّا يقال إلا على ما فيه كلفة، وذلك الحرام والواجب، ولكنه أُطْلِقَ على ما ذكرناه اصطلاحــاً.

وخطاب الوضع هو الخطاب بِنَصْب الأسباب ونصْب الشروط ونصْب المَوانع ونصْبِ التقادير الشرعية.

---

(1) هي موضوع الفرق السادس والعشرين بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع، ج 1، ص 161.
قال عنه القرافي رحمه الله، مبرزا أهميته بين بقية الفروق الأخرى في كتابه : «وهذا الفرق أيضا عظيم القدْر، جليل الخطَر، وبتحقيقه تنفرج امور عظيمة من الإشكالات، وترد إشكالات عظيمة أيضا في بعض الفُروع. وسأبين لك ذلك في هذا الفرق إن شاء الله تعالى. قال : وتحرير القاعدتين أن خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو الاحكام الخمسة.. وأما خطاب الوضع فهو خطاب بنصْب الاسباب كالزوال ورؤية الهلال، ونصب الشروط كالحول في الزكاة، والطهارة في الصلاة، ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة، والقتل مانع من الإرث، ونصْب التقادير الشرعية، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم، أو المعدوم حكم الموجود، كما نقدر رفْع الاباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرّد، ونقول : ارْتفع العقد من أصله لا من حينه على أحد القولين للعلماء...إلخ.
وقد علّق الفقيه العلامة المحقق قاسم ابن الشاط الأنصاري رحمه الله على كلام الامام شهاب الدين القرافي رحمه الله في هذا الفرق فقال : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غير قوله «ونقدر وجود الملك لمن قال لغيره : أعتِقْ عبدك عَنّي لِتثْبتَ له الكفارة والولاء، مع أنه لا مِلْكَ له، ونُقدر المِلْكَ في دية المقتول خطأً قبل موته حتى يصح فيها الإرث»، فإنه ليس بصحيح، وقد سبق التنبيه على ذلك قبل هذا.

ثم إنه يُشتَرط في خطاب التكليف علْمُ المكلَّف وقدْرتُه على ذلك الفعلِ، وكونُهُ من كسبه، بِخلاف خطاب الوضع لا يشترط فيه ذلك، غيرَ أنه استثنى الشارع في خطاب الوضع قاعدتين يشترط فيهما العلم والقدرة(2) :

القاعدة الأولى : أسباب العقوبات وهي الجنايات(3).

فالقصاص يشترط فيه العلم والقدرة والقصد. فلا قصاص في قتل الخطأ، ولاحد على المكرَه على الزنى، ولا على من وطئ أجنبية يظن أنها زوجته،(4) ولا على شارب خمر يعتقدهُ خَلاًّ، فمِثلُ هذه الأسباب يُشترَط فيها العلمُ والقدرة والارادة، واستثناء هذه القاعدة رحمة من الشارع، ولطفٌ منه(5)، لأن الغالب على نظر الله قلبُ العبد.(6)

القاعدة الثانية المستثناة : قاعدة أسباب انتقال الأملاك، كالبيع والهبة والصدقة وغير ذلك مما ينتقل به المِلْكُ، هذا كقوله ﷺ «لا يحل مال امرىء

---

(2) قال ابن الشاط هنا : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(3) عبارة القرافي هنا أكثر ظهوراً ووضوحاً حيث قال :
القاعدة الأولى : الأسباب التي هي أسباب للعقوبات، وهي جنايات، كالقتل الموجب للقصاص، يشترط فيه القدرة والعلم والقصد... الخ.

(4) في نسخة ح : زوجة بالتنوين والتنكير، والمعنى لا يختلف عنه في التعريف.

(5) في كل من نسختي ع، وح : ولطفا به، والذي هو موجود في نسخة أخرى، لطف على اعتبار أن كلمة لطف معطوفة على كلمة رحمة، وهي خبر للمبتدأ الذي هو كلمة استثناء، واللطف يكون من الشارع، وهو الله حقيقة، والنبي ﷺ مجازا، اذ هو مبلغ عن الله رسالته الى العباد، ويكون اللطف بالعباد فيما شرعه الله لهم من أحكام ميسرة، ومما أودعه فيها من مقاصد وحكم وأسرار مثلما يكون بالرحمة بهم في كل الاحوال. على حد قوله تعالى : «الله لطيف بعباده».

(6) هذا التعبير بالغالب يظهر غير مناسب، في جانب الله تعالى، إذ نظر الله الى قلوب العباد دائم ومستمر، والانسان يعامل ويؤاخذ عند الله تعالى بما في قلبه، وبما نتج عن اعتقاده من عمل صالح وغيره. وفي الحديث الصحيح : (إن الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر الى قلوبكم وأعمالكم) وقال تعالى : «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم، والله غفور حليم».
والله أعلم، والموفق لكل صواب في القول والعمل.

مسلم إلا عن طيب نفسه»(7) ولا يحصل الرضى إلا مع الشعور والإرادة والمُكْنَةِ من التصرف.(8)

اذا تقرر هذا، فأزيد ذلك(9) بيانا بذكر ثلاث مسائل :(10)

المسألة الأولى :

إعْلَمْ أن خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف، وقد ينفرد كل واحد منهما بنفسه.

أمّا اجتماعهما فكالزنى فإنه حرامٌ، فهو خطابُ تكليفٍ، وهو سَبب الحَدِّ، وهو من هذا الوجه خطابُ وضْعٍ، وهذا كثير في الشريعة الاسلامية. وانفرادُ خطاب الوضع كالزوال وطلوع الهلال، ودَوَران الحولِ ونحوها. وخطاب التكليف بدون خطاب الوضع كأداء الواجباتِ واجتناب المحرّمات.

---

(7) أوْرَده السيد سابق في كتابه فقه السنة، نقلا عن الإمام الدارقطني رحمه الله، ورواية عن أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعا الى النبي ﷺ أنه قال : «لا يَحِل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه.

(8) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في استثناء هاتين القاعدتَيْن فقال في الأُولى : ليس ذلك باستثناء من خطاب الوضع، ولكنه ازدواج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع، فلحقها اشتراط العقل وما معه من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع، فإنه يرتفع التكليف مع عدم تلك الاوصاف، فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه، والله أعلم.
وقال في تعليقه على القاعدة الثانية :
هي أيضاً ليست بمستثناة من خطاب الوضع، ولكن ازدوج فيها الخطابان، أما خطاب الوضع فظاهر، وأما خطاب التكليف فمن جهة إباحة تلك التصرفات، لكنها لم تُبَحْ إلا مع العلم والاختيار والرشد، فإذا وقعت عارية عن تلك الأوصاف، غير مصاحبة لها، لم تترتب عليها مسبباتها من وجوه انتقال الأملاك، والذي يوضح ذلك أن اشتراط العلم وما معه في خطاب التكليف مناسب ومطرد، واشتراطه في خطاب الوضع غير مناسب ولا مطرد... الخ.

(9) في نسخة ح : فأزيده لك.

(10) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي فيها صحيح، والله أعلم.

ولا نقول[11] في مثل هذه : إنها أسباب أيضا من حيث إنها سبب لبراءة الذمة، لأن برآة الذمة ليس من فعل المكلف، ونحن ما نسمي السبب إلا ما كان كذلك.

المسألة الثانية

الصّبيُّ إذا أفْسَدَ مالاً على غيره وَجَب على وليه جَبْرُ ذلك من مال الصبي، فالإتلاف سببُ الضمان، وهو من خطاب الوضع، فإذا بلغ الصبيُّ، ولم تكن القيمة أخذَتْ من مالِهِ وجبَ عليه إخراجُها من ماله بعد بلوغه، فقد تقدم السبب وتأخر أثره إلى بعد البلوغ، ومقتضى هذا أن ينعقد بيعُهُ ونكاحهُ وطلاقه، فإنها أسبابٌ من باب خطاب الوضع الذي لا يُشترط فيه التكليفُ فَيَنْعقدُ من الصبي العالِم، الراضي بانتِقَال ملكه، لأجْل ما تقدم في القاعدتين، والرضَى من الأسباب، ويتأخر الحكم إلى بعد البلوغ، فيُقضَى[12] حينئذ بالتحريم أو غيره كما تأخر إيجاب الضمان الى بعد البلوغ، قياسا على الضمان.[13]

قال شهاب الدين رحمه الله :

ولَمْ أرَ أحداً قالَ بِهِ، ثم قال :

والجوابُ، الفرقُ بين الضمانِ وهذهِ الامور من وجهين :

الوجْهُ الأول : أن هذه الأمور يشْتَرطُ فيها الرضَى وإن كانت من باب خطاب الوضع كما قررناه في القاعدتين. والرضى من الصبي معدومٌ شرعاً، والمعدومُ

(11) في نسخة ح : ولا يقال.

(12) في نسخة ع : فيقضي بالياء، مبنيا للفاعل، والصواب والأظهر فيُقْضي بضم الياء وفتح الضاد مبنيا للمجهول) أي فيقضي الفقيه والمفتي أو القاضي ممن له أهلية الفتوى والقضاء.

(13) علق الفقيه ابن الشاط على هذه المسألة فقال : ما قاله القرافي فيها صحيح، غير قوله : قد تقدّم استثناء قاعدة الاملاك من قاعدة خطاب الوضع»، فإنه قد سبق التنبيه على ما فيه وإنما لم تصحَّ تلك الأُمور من الصبي لأنه يشترط فيها اعتبار المصالح، والصبي ليس بأهل لذلك، والله أعلم.

شرعا كالمعدومِ حِساً، إذْ الشارع لمّا عِلِم عدَمَ معرفته بمصلحته لم يَعتبرْ رضاه رضىً، وغير الراضي لا يلزمه شيء مِمَّا ذكر، وقاعدة الإتلاف لاَ أثر فيها للرضى البَتَّةَ.

الوجه الثاني : أن أثر الطلاق التحريم، وأثر البيع الإلزامُ، والصبيّ ليس أهلاً للتكليف بالتحريم والإلزامِ.

فإن قيل : تتأخرُ هذه الأحكام كما تأخر الإلزامُ دَفْع القيمة[14]، قيل : الفرق أن تأخُّرَ المسبَّباتِ عن أَسبابها خلاف الأصل. وخولف هذا الأصل في الإتلاف، لضرورة حق الآدَمي، مخافة أن يذهب مالُه مَجَّانا، ولا ضرورةَ تدعو لتقديم الطلاق وتأخير التحريم.[15].

المسألة الثالثة :

الطهارة، وستْر العورة، واستقبال القِبلة في الصلاة، الفتاوي متطابقة على أنها واجبة، مع أن المكلف لو توضأ قبل الوقت، واستتر، واستقبل الكعبة، ثم جاء الوقتُ وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلاً البتَّة[16] في هذه الثلاثة، أجزأته صلاته إجماعا، وفعْله قبل الوقت لا يوصَف بالوجوب[17]، فإن

(14) كذا في نسخة ع، وح، وفي نسخة أخرى : كما تأخر زمان دفع القيمة.
وعبارة الفروق : فإن قيل : فلِمَ لَا تتأخر هذه الأحكام بعدَ البلوغ كما تأخر إلزام دفع القيمة ؟ قلت : الفرق الخ... وهي عبارة اكثر ظهورا ووضوحا في سلامة اللفظ والدلالة على المعنى.

(15) زاد القرافي رحمه الله هنا في آخر هذه الفقرة قوله : بل إذا اسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا تفوت ضرورة، وكذلك اذا أبقينا الملكَ في البيع للصبي كنا موافقين للاصل، ولا يلزم محذور، البتة، أما لو أسقطنا إتلافه ولم نعتبره لضاع مال المجني عليه وتلف، وتعَيَّن ضرره، وهذا فرق كبير، فتأمله.

(16) في نسخة ح : فِعْلَ النية. والذي في كتاب الفروق للامام القرافي رحمه الله، وكذلك في حاشيته لعمدة المحققين ابن الشاط رحمه الله هو ما في نسخة الخزانة العامة، وهو : «من غير أن يُجَدِد فِعْلا البتَّةَ. وهو أظهر، في المعنى فليراجِع ولْيُحَقَّق.

(17) علق الفقيه ابن الشاط على هذه الجملة عند القرافي بقوله : قول القرافي : «وفعْلُهُ قبلَ الوقت لا يوصف بالوجوب» ممْنوع، بل يوصف بالوجوب عند من يقول إنه من الواجب الموسّع.

الوجوب لهذه متأخر عن وجوب الصلاة، والصلاة متأخرة عن زوال الشمس مثلا، فَقَبْلَ سبَبِ الوجوب لا وجوبَ.

فإن قلنا : لا وجوبَ، قَامَ مَعَنا إشكال آخرُ وهو : فكَيْفَ أجزأ ما ليس بواجِب عمَّا هو اجب، والقاعدة المقررة خلاف هذا، ولَمَّا توجه الإشكال اضْطَرَبَتْ أجْوِبة الفقهاء.

فقال القاضي : أبو بكر ابن العربي : «الوضوءُ واجبٌ وجوباً مُوَسَّعا قبل الوقت وفي الوقت»(18). وهذا لا يصح، لأن ما ترتب حكمُه على سببٍ لا يتقدم سَبَبَه، وهو مرتب على ما رتب على الزوال أو غيره من الاسباب للصلوات، فالوضوء وسيلة للصلاة التي هي مقصُودة، ووجوبُ الوسائل تَبَع لِوجوبِ المَقَاصِد.

وقال غيْرُهُ : تَقَعُ غيرَ واجبةٍ وأجزَأَتْ عن الواجب إجماعا، فهي مستثناة بالإجماع، وهذا لا يصح، لأن المجمع عليه الإجزاء، وأما أنها مستثناة بالإجماع فلا.

وقال آخَرُ : دوام ذلك فِعْل له، فَيَجبُ عليه الدوام على ذلك الحال عند دخول الوقتِ وقد فَعَلَهُ، وهذا ـــ ايضا ـــ غيرُ مرضي، فإنَّا لا نقول : دوام تلك الحالة فِعْل لها، لأنه قد يدوم وهو غير شاعِر بها، وشرطُ الفعلِ المعتبَرِ في السنّة شعورُ فاعِله بِهِ.

وقال شهاب الدين : الجوابُ الصحيحْ عندي، أن نَقُولَ : هذه الاشياء قد

=وقوله : فقبْل سبَب الوجوب لا وجوب، ذلك مسلَم، لكن ليس سبب وجوب الطهارة المعيَّنة هو بعينه سبب وجوب الصلاة المعينة بل العزْم على استباحتها بتلك الطهارة، ولا استحالةَ في مغايَرة سبب المشروط سببَ الشرط، فإن هذه الأُمورَ وضْعِيَّة تقع بِحسب قصد واضعها، والله أعلمُ.

(18) قال القرافي : وهذا احسن الأجوبة التي رأيتُها، وهو لا يصح... الخ ما ذكره القرافي والبقوري، وعلق ابن الشاط هنا على كلام ابن العربي فقال : ما قاله الامام ابو بكر صحيح، والله أعلم، وعلى ما قاله القرافي من أن الوجوب قبل سببه لا يُعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسَّعا، بأنه أمر مسلم.

تكون من خطاب الوضع وقد تكون من خطاب التكليف[19]، فإن كان لم يفعل شيئا من ذلك حتى دخل الوقتُ فَفِعْلُهُ لَها امتثالٌ لخطاب التكليف،، وإن كان قد فَعلها قبل دخول الوقت فهي من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. غايةُ ما فيه أن يقال : يجبُ الوضوءُ في حالةٍ دون حالة، وهذا لا مُنْكر فيه، فإن شأن الشريعة تخصِيص الوجوبِ ببعضِ الحالاتِ وَبَعْضِ الأزمنة وبَعْضِ الأشخاص[20].

القاعدة الثانية[21] :

نقرر فيها فرض العين وفرضَ الكفاية، ليتحقق الفرق بينهما بذالك فنقول : الأفعال قسمان : منها ما تَتَكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره. فالقسم الأول شرعَهُ صاحبُ الشرع على الأعيان تكريرا للمصلحته بتكرر ذلك الفعل. والثاني جعله على الكفاية، نفياً للعبث في الأفعال، وهذا كإنقاذ غريق إذا بادر لإنقاذه أحد، فنزول غيره بعد ذلك لا مصلحة فيه، والأمْرُ به من باب العبَث.

---

(19) عبارة القرافي : «والجواب الصحيح عندي أن هذه الأمور الثلاثة : الطهارة والستارة والاستِقبال شروط، فهي من خطاب الوضعِ، وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمُه ولا إرادتُه، فإن دخل الوقت وهو غيرُ متطهر ولا لابِس ولا مستقبلٍ، توجّه التكليف عليه بهذه الامور وتحصيلها، فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف، وإن دخل الوقت وهو متطهر لابِسٌ مستقبِلٌ، اندفع خطاب التكليف وبقي خطاب الوضع خاصة، فأجزأته الصلاة لوجود شروطها، وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف، ولا يحتاج إلى شيء من تلك التعسفات، بل تُخرجه على قاعدة خطاب الوضع، ولا يلزم منه مخالفة قاعدة، البتَّة.

(20) وعلق ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله : «فإذا اجتمع فيها (اي في هذا الامور والاشياء الثلاثة) خطاب الوضع مع خطاب التكليف لزم اشتراط فعل المكلف وعلمِه وارادتِه، ثم قال ابن الشاط :
إنه مسَلَّمٌ أنه ليس من شرط خِطاب الوضع اجتماعه مع خطاب التكليف، ولكن الكلام إنما وقع في امور اجتمع فيها الخطابان معا». اهـ

(21) هي موضوع الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين، وضابط كل واحد منهما وتحقيقه، بحيث لا يلتبِس بغيره» ج.1، ص 116.

فإذا تقرر هذا فاعلَمْ أن الكفايةَ والأعيان يُتصَوّران في الواجباتِ وفي المندوبات، كصلاة الظهر، والصلاة على الجنازة، وكالأذان والوِتر.

ولْنَذْكُر هنا مسائل :

المسألة الأولى :

يكفي في سقوط المامور به على الكفاية ظنُّ الفعل لا وقوعُه تحقيقا، حتى لو غَلَبَ على ظن كل طائفة ذلك سقطَ عن الجميع(22).

سؤال : إذا كان الوجوب متَقرراً على الجميع فكيف سقط عمَّن لم يَفعَلْ، بفعلِ غيره، والعبادةُ البدنية، القاعدة فيها أنه لا يُجْزِئ فيها فِعْلُ أحدٍ عن أحد، فكيف وقعت التسويةُ بين من فَعَلَ ومَنْ لم يفعل ؟

جوابه أن سبب السقوط ليس فِعْلَ أحد، بل سَبَبُه أنَّهُ ما في فعله ــ حينئذ ــ حكمة(23).

قلت : سببُ السبب سببٌ، وفعْلُ الغير سببٌ لئلَّا يبْقَى في فعله حكمة فهو سبب.

والحق أن القاعدة ليسَتْ بحق على الاطلاق، وسياتي الكلام عليها في موضِعها.

---

(22) علق الشيخ ابن الشاط على على ما جاء في هذه المسألة الاولى من هذا الفرق عند القرافي فقال : ما قاله في هذا الفرق صحيح، غير قوله : «يكفي في سقوط المامور به على الكفاية ظن الفعل»، فإنه يحتمل أن يقال : لا يكفي الظن، وغير إطلاقه لفظ السقوط عمن لم يفعل، فإن كان يريد أن الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض، فليس ذلك بصحيح، وإن أراد بلفظ السقوط أنه لم يجب عليه وأطلق اللفظ مجازا، فهو صحيح. اهـ كلام ابن الشاط رحمه الله.

فإن قيل : يتعذر القطع، فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهيؤ والاستعداد. أما بتحصيل الغاية فيتعذر، فها هنا يكفي الظن في المقدمات لا في المبادىء.

(23) هذا السؤال والجواب عنه هو مما ذكره الامام القرافي في المسألة الثانية من المسائل الاربعة التي ذكرها في الفرق الثالث عشر لتحقيق الفرق بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين، وضابط كل منهما، وليس من وضع الشيخ البقوري هنا كما قد يتبادر الى الذهن.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وأما التسويةُ فما هي إلا من حيث السقوط عنهما معا، وأما من حيث الثوابُ فلا، من فعل فله الثوابُ دون من لم يفعل.

المسألة الثانية :

نقل صاحب الطراز[24] أنَّ اللاحِقَ بالمجاهدين بعد أن كان سقط الفرض عنهُ يقع فعلُهُ فَرْضاً بَعْدَ ما لم يكن واجبا عليه[25]، وعلل ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعدُ، وما وقعت إلا بفعل الجميع، فوجبَ أن يكون فعل الجميع واجبا، لأن الوجوب يتبع المصالح.

قلت : فَيَلْزَمُ على هذا أَلَّا يسقط فرض الكفاية عنْ أحدٍ إلا بعد وقوع ذلك الفرض، وإذا كان الامر هكذا فقد سقط السؤال حيث قلت : وقع فعْلُه فرضا بعد مَا لم يكن واجبا.

قال شهاب الدين رحمه الله :

سؤال : هذه المسألةُ نَقْضٌ كبيرٌ على حد الواجب، فإما أن تصح الحدود المذكورة للواجب، المفيدةُ أنَّه لا سبيل إلى تركه ويبطلُ هذا الذي قَلتم هنا، وإما أن يَصح فتبطل الحدود.[26]

(24) صاحب الطراز، المراد به مُحِب الدين الشيخ احمد بن عبد الله الطبرى الشافعي المتوفى سنة 694 هـ، مؤلف كتاب : الطراز المذهب في تلخيص المذهب.

(25) هكذا في نسخة ح، ونسخة أخرى، وفي كتاب الفروق. وفي نسخة ع : يقع فعله فرضاً ما لم يكن واجبا عليه، حيث سقطت كلمة بعد، وهي ضرورية لسلامة المعنى وصحته، ولعَلَّ سقوطها من الناسخ لهذه النسخة، حيث إنها ثابتة بعد في عبارة آتيه، وموجودة في الاصل، وفي نسختين أخريَيْنِ من هذا الترتيب والاختصار.

(26) العبارة المفصلة عند القرافي في هذه المسألة تزيدها وضوحا وبيانا اكثر وهي :
«هذه المسألة نقض كبير على حد الواجب بأي حد حددتموه، فإن هذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم كان له الترك إجماعا من غير ذم ولا لَوْمٍ ولا استحقاق عقاب، ومع ذلك فقد وصفتُم فعلَه بالوجوب، فقد اجتمع الوجوب وعدَمُ الذَّم على ترْكِه، وهذا يناقض حدود الواجب كلِّها، وهذا سؤال صعب، فيلزمُ إما بطلان تلك الحدود أو بطلانُ هذه القاعدة، والكل صعب جدا. والجواب عن هذا السؤال أن نقول : الخ...

والجواب أن نقول : الوجُوبُ في هذه الصورة مشروط بالاتصال والاجتماع مع الفاعلين، ولاشك أنه إن تُرك مع الاجتماع أثِم، والتركُ مع الاجتماع لا يُتصور إلا اذا تركَ(27) الجميعُ، والعقاب ــ حينئذ ــ يتحقق. والقاعدة أن الوجوبَ المشروط بشروطٍ ينتفي عند انتفاء الشرط الذي له، فإن كان منفردا عنهم كان شرط الوجوب مفقودا فذهب الوجوب، ولا عجبَ أن يكون الوجوب مشروطا بشرط الاتصال، ومفقودا عند الانفصال.

المسألة الثالثة

قال رحمه الله، : مُقتضى(28) ما قررتم من ضابط فرض الكفاية وَفَرض العَين أَلَّا تكُونَ صلاة الجنازة فرض كفاية، فإن مصلحتها المغفرة للميت، ولم تحصل بتحقيق(29)، فالجواب أنا لا نطلب حصولها بتحقيق، بل المطلوب حصول ظن المغفرة وهو حاصل.(30)

القاعدة الثالثة(31)

نريد أن نقرر فيها الفرق بين قولنا : الأمر المطْلَق، وبيْنَ قولِنَا : مُطلَقُ الامرِ، وكذا مالَه من نظائر، كقولنا : البيعُ المطلَق، ومطلَقُ البيْع، فقال رحمه الله :

(27) في نسخة ح : تركَهُ، بذكر الضمير المنصوب على انه مفعول به. وهو اكثر ظهورا ووضوحا في المعنى حتى لا يسبق الى الذهن أن الجميع هو المنصوب على أنه مفعول به.

(28) في ح : يقتضي، والأولى أظهر، وهي ما في كتاب الفروق.

(29) قال هنا شهاب الدين القرافي رحمه الله : «فإن الدعاء مظنة الاجابة، فاندرجت صلاة الجنازة في فروض الكفاية وامتنعَتْ الإعادة، لحصول المصلحة التي هي معتمدُ الوجوب كما قاله مالك، ولم تبق إلا مصلحة تكثير الدعاء، وهي مصلحة نَدْبية. غير أن الشافعي رحمه الله يساعد على أن صلاة الجنازة لا يُتنفَّل بها، ولا تقعُ إلا واجبةَ، ولا تقع مندوبةً أصْلاً، فامتنعت الإعادة، وكانت هذه القاعدة حجة عليه» أي حيث إن الشافعي يَرَى مشروعية إعادتها لان مصلحتها المغفرة ولم تحصل بالقطع.

(30) لأن مصلحة الجنازة هي كما يقولُ القرافي، حصول المغفرة ظناً او قطعا، والثاني متعذر، فبقي الاول.

(31) هي موضوع الفرق الخامس عشر بين قاعدتي الامر المطلق ومطلق الامر...» ج1. ص 127.

هما مختلفان، وبهذا يصْدُقُ قَولنا : مطلَق البيع حلالٌ إجماعا، ويصدق ـــ أيضا ـــ: البيع المطلق لم يثبت فيه الحِلّ بالاجماع ثم قرر هذه المخالفة بأن قال :

إذَا قلتَ : البيع المطلق فقد أدخلت الالف واللام على البيع، وذلك سببٌ لشمول جميع أفراد البيع، بحيثُ لم يَبْقَ بَيْعٌ إلا دخل فيه،ثم وصفْناه بعْد ذلك بالإطلاق بمعنى أنه لم بقيد يُوجبُ تخصيصه من شرط أو صفةٍ أو غير ذلك من اللواحِقِ(32).

وأما إذا قلنا : مطلق البيع فقد أشرنا بقولنا : «مطلَقُ البيع» إلى القدْر المشترك بين جميع البيَاعَاتِ، وهو مسمى البيْع الذي يصدُق بفردٍ من أفراده، ثم أضيفَ هذا المطلَقُ ـــ المشار اليه الى البيع، ليتميزَ عَنْ مُطلَقِ الحَيَوانِ(33) وغير ذلك.

القاعدة الرابعة(34) :

نقرر فيها الفرق بين خطاب غير المعين والخطاب الغير المعيّن فنقول :

أما من حيث مقتضى الألفاظ فظاهرٌ أن المراد بخطاب غير المعَيَّنِ أن يكون المكلف الذي توجَّه الخطابُ نحوَه غيرَ معيَّن، والخطاب الغير المعين، المراد به الخطاب بالشيء الذي وقع التكليف به هو المبهم، وفيه عدم التعيين. وما أردنا تَبْيِينَ هذا كما أردنا الفرق بين الامر المطلق ومطلق الامر، وانما أردنا أن نبين الفرق

(32) علق ابن الشاط على هذا بقوله : ما قاله القرافي مبني على أن الالف واللام الداخلتين على أسماء الاجناس تقتضي العموم والاستغراق، وفي ذلك خلاف، وكان من حقه أن يفصل فيقول : إذا قال القائل : الامر المطلق، فلا يخلو أن يريد بالالف واللام العهد في الجنس، أو يريد بهما العموم والشمول، فإن أراد الأول فقوله : الامر المطلق ومطلق الامر سواء، وإن أراد الثاني على رأي من أثبته فليْسَا سواء، بل الامر المطلق للعموم، ومطلق الامر ليس كذلك.

(33) هكذا في نسخ ترتيب الفروق، وكذا في نسخة الفروق نفسها هكذا : «ليتميز مطلق البيع عن مطلق الحيوان ومطلق الأمر ومطلق غيره ومطلق جميع الحقائق، فأضفناه للتمييز فقط...» الخ.

(34) هي موضوع الفرق الثاني والخمسين بين قاعدة خطاب غيْر المعيَّن، وقاعد الخطاب بغير المعين». ج 2 ص 16.
والملاحظ أن عبارة الامام القرافي رحمه الله، فيها الخطاب بغير المعَيَّن، وعبارة الشيخ البقوري رحمه الله، فيها الخطاب الغير المعين. فليتأمل.

بينهما من حيث إن أحدهما موجود في الشريعة، والآخَرُ ليس بموجود، والذي ليس بموجود هو خطاب غير المعَيَّن،(35) لأنه ليس من الحكمة، لأنه إذا كان مبهَماً لا ينبعث أحد من المكلفين الى الامتثال، فتضيع المصلحة لذلك، فلم يات به الشارع، وفرضُ الكفاية يُتوهم أنه كذلك، وليس كذلك، بل الخطاب توجه نحو الجميع، غير أنه إذا فعله البعض سقط عن البعض الآخر، وقد مضى بيان ذلك، وبهذا نجيبُ عن قوله تعالى : «ولْيَشْهَدْ عذابهُمَا طائفة من المومنين»(36).

---

(35) علق الفقيه ابن الشاط رحمه الله هنا على كلام القرافي «بأن خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة» بقوله : إن أراد بالخطاب ما هو ظاهره من القصد للإفهام، فما قاله صحيح، وإن أرَادَ بالخطاب التكليف والالزام، فما قاله غَيْرُ صحيح، فإنه لا مانعَ ان يقول السيد لجماعة عبيده : ليفعَلْ احدكم، من غير تعيين الفاعل من قَبلي ولا يفعلهُ احد غيره، فمن فعلهُ أثبته، ومن شاركه فيه عاقبتُهُ، وإن لم يفعل أَحد منكم ذلك الفعل عاقبتكم أَجمعين. فالخطاب في هذا المثال متوجه إلى الجميع، بأن يجتمعوا على تعيين أحدهم لذلك الفعل، ويعين من شاء منهم نفسه، وهكذا هو فرض الكِفاية، الخطاب للجميع، والتكليف لواحد غير معيَّن مُبْهَمٍ أوْ «لجماعة غير معينة منهم».

ثم زاد ابن الشاط قائلا : «وما قاله القرافي من أن السبب في ذلك والسِّر فيه (اي في عدم وقوع خطاب غير المعين في الشريعة) هو أن خطاب المجهول يؤدي إلى ترك الامر، ليس كما قال، فإنه يريد هنا ــ على ما يقتضيه كلامُهُ بعْدُ ــ بالخطاب التكليف، ولا مانعَ منه من جهة العقل كما في المثال السابق، ولا من جهة الشرع كما في قوله تعالى : «ولْتكن منكم أُمَّةٌ يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر، واولئك هم المفلحون»، وقوله سبحانه : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين».اهـ.

(36) سورة النور : الآية 2. وقد أتى القرافي بهذه الآية في مسألة أولى من هذا الفرق قائلا : قوله تعالى في تلك الآية يقتضي أن المامور هنا غير معيَّن، وهو خلاف ما تقدم. والجواب عنه أن الامر متوجه على الجميع بالحضور عند حدِّ الزناة، حتى يفعل ذلك طائفة من المومنين، فيسقط الامر عن الباقين، وهذا ليس ماخوذا من اللفظ بل من القاعدة الاجماعية التي تقدمت، (وهي أن خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة) فجعل صاحب الشرعِ الوُجوبَ في فروض الكفايات متعلقا بالكل ابتداء على سبيل الجمع، فإذا فعله البعض سقطَ عن الكل.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة فقال : ما قاله فيها ليس بصحيح، لما سبق بيانه، وهو أن صاحب الشرع لم يجعل الوجوب في فروض الكفايات متعلقا بالكل، بل بالبعض غير المعين، ولا دليل على ما ذهب إليه، ولا ضرورة تحمل عليه. فلْيُتَأمل كلام هذيْن العالمين الجليلين في هذا الموضوع، وبيان كل منهما فيه.

وأما الخطاب الغير المعيَّنِ فكثير في الشريعة وموافق للحكمة،(37) لأن المصلحة تحصل معه، وهذا كالامر بإخراج شَاةٍ معينة، فالمصلحة حاصلة مع عدم التعْيين، وصُرِف التعيين الى المكلَّف.

وهنا مسألة : قال الله تعالى : ﴿**اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم**﴾(38)، فهذا خطاب بشيء غيرِ معيّن، وقد قلنا : إنه لا يجوز.

ولكنه هنا سؤالان على الآية(39) :

السؤال الأول : ما ضابط هذا الظن ؟، فإنَّ غيْر المعيَّن إذا وقع التكليف به في الشرع، تارة يُعَينه الشارع بعد ذلك، وتارة يُعَلق بالجميع الوجوبَ، فهذا من أي القسمين هو ؟

والجواب أن نقول : لنا أن نقضي بتحريم الجميع حتى يدُلَّ الدليل على خروج البعض من هذا التحريم. والجواب الثاني أن نقول : المحرَّمُ من الظن المشار اليه ــ هنا ــ ما دلّ الدليل على تحريمه، ومالا فلا.(40)

السؤال الثاني : هو : كيف صح النهي عن الظن، وهذا أمر يهْجُم على النفس عند حضور أسبابه، لا قدرة على دفعه، فنقول :

---

(37) عبارة القرافي هنا هي : وأما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة، كثير جدا، كالامر بإخراج شاة غير معينَّة، ودينار من اربعين، والسُّترَة بثوب، ولم يُعيِّن الشارع في هذه المواطن شيئا من أشخاص تلك الأمور لتمكن المكلف من ايقاع غير المعيّن في ضمن معيَّن من ذلك الجنس...الخ.

(38) سورة الحجرات : الآية 12.

(39) عبارة القرافي رحمه الله : «ولْنذْكر من هذا الفرق (اي بين خطاب غير المعيَّن والخطاب بغير المعين) مسألتيْن : الأولى قوله تعالى : «وليشهد عذابهما طائفة من المومنين» يقتضي أن المامور هُوَ غير معين، وهو خلاف ما تقدم. وقد تقدم الكلام عنها.

والثانية قوله تعالى : «اجتنبوا كثيرا من الظن، إن بعض الظن اثم»، إشارة الى ظن غير معين بالتحريم، والخطاب لغير المعين يجوز من حيث انه غير معين، غير أن هنا سؤالين...الخ

(40) علق ابن الشاط على هذا بقوله : الطريقان (اي الجوابان) اللذان ذكرهما القرافي محتملان، والأول عندي أظهر وأقوى، والله أعلم.

إذا وقع مثل هذا فالمراد به توجُّه الخطاب لثمرته او لسببه، مثل قوله تعالى : ﴿ولَا تأخذكم بهما رأفةٌ في دين الله﴾(41) فإن الرأفة ــ أيضا ــ أمر يهجم على القلب، فيتَعيَّن الحمل على الثمرة، وهي تَنقيصُ الحَدِّ»(42).

ومثال ما هو غير مقدور ويُحمَل على سببه قوله تعالى : ﴿سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾.(43) يتعَيَّن ها هنا الحمل على سَبَب المغفرة، وهو الطاعة، فيكون من مجاز التعبير بالمسبّب عن السبب، والأول من مجاز التعبير بالسبب عن المسبب. ومثل هذا قوله تعالى : ﴿ولا تَمُوتُنَّ إلّا وأنتم مسلمون﴾(44)، إذ الموت لا يُنهَى عنه، فتعَيَّن حملُه على سببٍ يقتضي حصول الموت على حالة الاسلام، وهو تقديم الاسلام قبل ذلك والتصميم عليه، وهذا كثير في كلام العرب.

القاعدة الخامسة :

في تقرير أنَّ ما ليس بواجب لا يُجْزِئُ عن الواجب.(45)

بيان ذلك من حيث إن حقيقة الواجب تخالف حقيقة ما ليس بواجب. فالآتي بإحدى الحقيقتين مكان الاخرى كمن لم ياتِ بشيء أصْلاً. ولهذا نقول : إن صلاة ركعة الوتر لا تجزئُ عن ركعة من صلاة الصبح، وأُلْفُ دينار، صدقَةً، لا تجزئُ عن شاة وجبتْ عليه، وأمثال هذا، وكل ما جآء على هذا الحساب فقد جاء على الأصل، وما جاء على غير هذا فهو على غيْر الاصل.

ووقع في المذهب سبعُ مسائل يجري قولٌ ممَّا قيل فيها على خلاف الأصْل.

---

(41) سورة النور، الآية 12.

(42) في نسخة أخرى : وهي نقيض الحد. وَلِكِلَا اللفظين معنى ووجه، والأوّلُ أظهَرُ.

(43) سورة آل عمران. الآية. 133

(44) سورة آل عمران : الآية 102. أولها قول الله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته، ولا تموتُنَّ إلا وأنتم مسلمون»

(45) هي موضوع الفرق الثالث والخمسين بين قاعدة إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، وبيْن قاعدة تعيّن الواجب، ج.2.ص 19.

1) الأُولى : إذا توضَّأ مجدِّداً، ثم ذكرَ أنَّهُ كان مُحْدِثاً، هلْ يُجْزئه أم لا ؟ قولان، والصحيح في المذهَب عدمُ الْإجْزاءِ.

2) وإذا اغتسلَ لجمعته ناسِياً لجنابته، كذلك قولان. والمذهب عدم الْإجْزاءِ.

3) وإِذا نسِي لَمعة من الغَسْلة الأُولى من وضوئه، وكان غسَلَهَا بنية الفرض، هل يجزئه اذا غسَل الثانية بنية السُّنة ؟ قولان. والمذهبُ عدَمُ الْإجزاءِ.

4) الرابعة : إذا سلم من اثنتين ساهياً، ثم قام يصلِي ركعتين بنية النفْل، هل يجزئانِه عن ركعتي الفرض ؟ قولان.

5) الخامسة : إذا ظن أنه سلم من فَرْضه، فَصَلَّى بقية صلاته بنية النافلة، هل يجزئه أو لا ؟ قولانِ.

6) السادسة : إذا سها عن سجدة من الركعة الأُولى وقام في خامسة، ساهيا، هل يجزئه عن الركعة التي نَسِي منها السجدة ؟ قولان.

السابعة : اذا نسِي طواف الافاضة وقد طافَ طواف الوداع، وراح الى بلده أجزأهُ طواف الوداع عن طواف الافاضة. هذا هو الذي رأيت وقع في هذا القاعدة.(46)

---

(46) علق الفقيه المدقق ابن الشاط على ما جاء عند الإمام شهاب الدين القرافي في هذه المسائل بقوله :

هذه المسائل الثلاث الأُولى من الطهارة، ويحتمل أن لا يكون القائل بالاجزاء في هذه بَنى قولَه على هذا الأصل، بل على أن كُلَّ واحد من المُوقِعِين لهذه الطهارات إنما أراد بها إحراز كمالها، والكمال في رأيه يتضمن الإجزاء، بخلاف رأي غيْره من أن الكمال لا يتضمَّنُ الإجزاء، فيكون الخِلافُ في الإجزاءِ وعدمه مبنيا على الخلاف في ذلك، فلا تكون المسائل الثلاثُ هذه من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من هذا الوجه.

ويحتمل ألا يكون القائل أيضا بالإجزاء بنى قوله على ذلك الأصل، بل على أن الطهارة لا يشترط فيها تعْيين نية الفرض ولا نية النفل، فلا يكون على هذا من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب.

وأما مسألة المسَلِّم من اثنتَيْن، والظان أنه سلم، فمن إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب عَلَى أحَد القولين.

وأما المسألة السادسة فيحتمل ألا تكون من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، من جهة أنه إنما قام في الخامسة لأداء بقية فرضِه فيما يعتقد.

قلت : وقد فرض بعض الفقهاء في تمييز الفرق بين المُشْتَبهات مسألةً وقال : لِمَ لا تُصَلَّى الفريضةُ بتيَمم النافِلة كما جازتْ نيابَةُ النفل عن الفرض في

وأمّا السابعة وهي ناسي طواف الافاضة فمِن تِلك، (اي قاعدة اجزاء ما ليس بواجب عنْ الواجبِ، لكنه لم يذكر فيها قولين، وهي محل لاحتمال الخلاف، والله أعلم.

قلت : وقد ذكر الفقيه الجليل المتضلع، ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد الحفيد في كتابه الشهير (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) هذه المسألة فقال : «وجمهور العلَماء على أن طواف الوداع يجزئ عن طواف الافاضة إن لم يكن طافَهُ، لأنه طوافٌ بالبيت، معمول في وقت طواف الوجوب، الذى هو طواف الافاضة، بخلاف طواف القدوم.

وقد تعرض الشيخ الفقيه الفاضل محمد علي بن الشيخ حسيْن مفتي المالكية رحمه الله لهذه المسائل في كتابه تهذيب الفروق، المطبوع بهامش كتاب الفروق للقرافي، وذكر أنها إحدى عشرة مسألة فقال :

وإنما جرى إجزاء غير الواجب عن الواجب ــ على خلاف الاصل، في إحدى عشْرة مسألة في المذهب، أشار اليها الشيخ ابو العباس أحمد بن عبد الله الزاوي كما في كبير ميّارة على نظم ابن عاشر بقوله :

مسائِلُ يُجْزي نفْلُها عن فريضة ... شُذوذاً فلا تتَّبِع سوى قول شهرةٍ
مجدِّدُ طُهْر ساهيا وهو مُحْدِث ... ولَمعةُ عُضْو طهِّرتْ بفضيلة
وآتٍ بغسلٍ، ساهياً عن جنابة ... نوى جُمعةً، واحْكُمْ لتارك سجدة
من الفَرض ياتي بالسجود لسهوه ... ومُبْطِلها ياتي بخامس ركعةٍ
ومن لم يسَلم ظن فيها سلامه ... وآتٍ بنفلٍ قبْل ختْم فريضةَ
ومنْ لم يسلم او يظن سلامه ... لِثالثةٍ، فافهم قد قام بصورة
ويجزي في المشهور من طاف عندهم ... طوافَ وداع، ذاهِلًا عن إفاضة
وذو مُتْعةٍ قد ساق هذْيَ تطوع ... فُيجزي قد قالوا لِواجب متعةٍ
وقد قالهُ ابن الماجشون إذا رمَى ... جماراً لسهو، لا يُعيدُ لِجمرة

ثم قال بعد ذلك في تهذيب الفروق بعد أن أورد هذه الابيات :

وبيانها أنها على ثلاثة اقسام :

1) القسم الأول محتوٍ على ثلاث مسائلَ من الطهارة وقعت في المذهب على قولين بالإجزاء وعدمه، مشهورهما الثاني، وذكرها الأصل، (اي القرافي في مسائل هذا الفرق الثالث والخمسين من كتاب الفروق).

2) والقسم الثاني محتوٍ على خمس مسائل من الصلاة وقعت في المذهب ايضا على قولْين بالاجزاء وعدمه، مشهورهما الثاني، ذكر الأصل منها ثلاثة، والرابعة اشار لها ابو العباس بقوله :

واحكم لتارك سجدة ... من الفرض ياتي بالسجود لسهوه

الحج ؟ وذكر المسألة الآخِرة من المسائل السبع، فأجَابَ بما مقتضاه أن الأمر في الحج على غير الأصل، وكان ذلك للمشقة التي في إعادة فرض الحج وهو طواف الإفاضة، والمشقة مفقودة في الصلاة.

يعني : واحْكُمْ بالإجزاءِ على مقابل المشهور لتارك سجدة من صلاة الفرض في حال إتيانه بسجدة سهوه في الصلاة قبل السلام أو بعْدَهُ. والخامسة اشار اليها بقوله :

ومن لم يسلم او يظن سلامه لثالثة قد قام، فافْهم بصورة

يعْني : ومَن قام من ثانية فرض من غير أن يسلِّم أو يظن السلام لثالثة بنية النفْل ايضا، أما إن سلَّم أو ظَنَّ السلام فهما المسألة الاولى والثانية من هذا القسم، ولذا قال : «فافْهَمْ بصورة».

والقسم الثالث محتوٍ على ثلاث مسائلِ من الحج وقعَتْ في المذهب أيضا على قوْلَيْن : بالاجزاء وعدمه، لكن المشهور منهما هنا الإجزاء، ذكَرَ الاصل (اي القرافي في هذا الفرق) منها واحدة، هي مسألة نسيان طواف الافاضة وقد طاف هذا الناسي طواف الوداع وراحَ الى بلده، وذكر ابن الشاط أن القرافي ذكرها وأورَدها، ولم يحك فيها قولين، وهي محل لاحتمال الخلاف.

قال الشيخ محمد علي بن حسين في تهذيبه هذا على الفروق هنا في هذه المسألة : وقد صرَّح بالخلاف فيها كغيرها، وأن المشهور منْهما الإجزاء، قولُ ابي العباسِ الزواوي :

ويجزىء في المشهور من طاف عندهم طواف وداع، ذاهلا عن إفاضة.

المسألة الثانية من المسائل الثلاث في هذا القسم اشار اليها ابو العباس الزوار بقوله :

وذو متْعة قد ساق هدْي تطوع فيجزي قد قالوا لِواجب مُتْعة

يعني أن المعتمر إذا ساق هدْي التطوع في عُمْرته، فلمَّا حلَّ منها ووجبَ نحره الآن أخّرَهُ ليوم النحر، ثم بَدَاله وأحرم بالحج، وحج من عامه ذلك وصار متمتعا، فإن هدْي التطوع يجزئه عن متعته (وتَمتُّعه) ولو لم ينو عند سَوْقه أنه يجعله في مُتْعَتِهِ على تاويلِ سَنَدٍ، وهو المذهب، كما اجزأ عن قِرَانه كما في حاشية شيخنا على توضيح المناسِك للوالد رحمه الله تعالى.

الثالثة أشار لها ابو العباس الزواوي بقوله :

وقد قال ابن الماجشون اذا رمى جماراً لسهوٍ لا يعيد لجمرة

أي إذا نسي جمرة العقبة، ثم رماها ساهيا كما وقع ذلك لعبد الملك ابن الماجشون كما في كبير ميارة على ابن عاشر.

قال صاحب التهذيب على الفروق : ويؤخَذُ من قول شيخنا في حاشيته : كما أجزأ (أي هدي التطوع عن قِرانه) زيادة مسألةٍ رابعةٍ في هذا القسم، ونَظَمْتُهَا في بيت يُلْحَقُ بنظْم أبي العباس المذكور بقولي :

وزدْ قارنا يجزيه هدْيُ تطوع بواجب هدْي للقِران كمتعة

ومن هنا اشتهر أن تطوعات الحج تجزئ عن واجب جنسها، فتكون جملة النظائر اثنتي عشرة مسألة : أربعة من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب شذوذاً على احتمال، وأربعة من ذلك شذوذاً بدون احتمال، وأرْبعة من ذلك على مشهور المذهب. وما عدا هذه النظائر فهو جارٍ علَى الاصل من عدم إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب اتفاقاً. اهـ.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وأما العبد والمسافر والمرأة. يُصَلون الجمعة فليست صلاتهم من هذا القبيل، أعني أن يقال فيها : أجزأ غير الواجب عن الواجب، بل الواجبُ عليهم إحدى الصلاتيْن : إما الظهر وإمّا الجمعةُ، والواجبُ القدْرُ المشترك بين الصلاتين(47)، فإذا صَلَّوْا الجمعةَ فقد أتوْا بإحدى الصلاتيْن، وذلك الواجب عليهم، وتعيَّن ذلك المشترك في أحد نوعيه، كمسألة خِصال الكفارة، فهذا عنده من بَابِ تعيين الواجب، والمسائل المذكورة قيل هذا من باب إجزاء ما ليس بواجب عما هو واجب.

قلت : قول شهاب الدين رحمه الله ليس خلاف مَا نصَّ عليه الفقهاء. نصّ أبو عمرو ابن الحاجب في كتابه في الفقه في باب القصر أن المرأة والعبد ينتقلان، لأنه يقال : المراد بالانتقال المذكورِ انتقاله من الإبهام الى التعْيين.

ويمكن أن يقال : إنه خلافه، والمراد ينتقل من فرْضيةِ الظهر إلى الجمعة، وليْسَتْ من باب تعْيين الواجب على هذا، ولكنه ليس فيهاإجزاء ما ليس بواجبٍ عن الواجب، على كل قول، والله أعلم.

قال شهاب الدين رحمه الله : ويتمهَّد الفرق بين إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وبين تعيين الواجب بأربَع مسائِل :

= أقول : وانما تتبعت هذه المسائل ونقلتُ ما فيها عند ابن الشاط، وفي تهذيب على الفروق على ما فيها من طول، وربما على ما في الاتيان بهَا كلها من خروج عن طبيعة التعليق على المسائل، فإن شأنه ان يكون قصيرا وبالقدر الضروري، حتى لا يخرج الكتاب الاصلي عن حجمه، نظرا لأهمية هذه المسائل، وبقصد استذكارها واستحضارها، وبيان المشهور فيها في المذهب من خلال اقوال العلماء وفقهاء المذهب المالكي رحمهم الله ورضي عنهم ونفعنا بِعلمهم وبِفقههم، ورحِمَ كافة اهل العلم والفقه في الدين.

(47) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله : ليس القدر المشترك هو مفهوم إحداهما، بل مفهوم إحداهما واحدة غير معيَّنة من الصلاتين.

المسألة الأولى : العبد لا يؤم في الجمعة، لأن المذهب أن المفترِض لا يأتَمُّ بالمتَنَفِّل، وقيل : يَؤُمُّ، لأنه إذا حضرَهَا صار من أهْلِها وَوَجَبَتْ بالشروع عليه فصار مفترِضا، فما ائتَمّ المفترض إلا بمفترضٍ فقيل : إن تكبيرة الإحرام للجمعة لا تجب عليه فقد وقع ائتمام المفترِض بالمتنفِّل، فأجابوا عن هذا بأن تكبيرة الإحرام، لها عمومٌ وخصوص. فمِن حيث عمومها هي واجبة على العبد، ومن حيث إنها للجمعة لا تجب، وباعتبار العموم ائتَمَّ المفترض بالمفترِض.

وقال شهاب الدين رحمه الله :

هذا الذي قالوه، من أن العبدَ عليه تكبيرة الإحرام، وهي أعمُّ من أن تكون بِظُهْرٍ و بجمعةٍ، فإذا صلَّى الجمعة فقد خصصها، وذلك الخصوصُ غيرُ واجب عليه، والعموم هُو واجب عليه، ومن تلك الجهة صحَّ الائتمام، يلزمهم في جميع أركان الصلاة من ركوع أو سجودٍ أن يُعتبَر فيها هذا المعنى، فيكون العبْدُ قد أتَى بخصوص، وذلك غير واجِبٍ عليه، ومن حيث إن السجودَ سجود أتَى بما يجب عليه والجزء الخُصُوص، والعمومُ واجب عليه، فقد ائتم المفترِض بالمتنفِل.

قلت : لا يلزم الفقهاء هذا، فإنهم قالوا : بالشروع وجبت، فقد انتقَل للجُمعة وصار مساوياً فيها للحر، من حيث الخصوصُ والعموم.

نعم، إنه يقال : لم يكن في تكبيرة الإحرام مساويا للعُموم، فيقال : جاز ذلك، بناءً على أن الواجب في النية أن ينويَ الفريضة المطلَقة أو ينوي الفَريضَة المعَيَّنة بالركعات، وفي المذهب خلاف، وهذا جاء على الفريضة المطْلقة، والصلاة واحدةٌ في نفسها، أعْني الظهر، والجمةُ ليست كالظهر والعصر، والله أعلم.(48)

---

(48) علق ابن الشاط على ماجاء عند القرافي في هذه المسألة بما يزيدها وضوحا وتحقيقا فقال :
ما قاله القرافي فيها غير صحيح، فإنه جعلها من الواجب المخيّر، ومُوقِع نوعيْ الواجب المخيّر أو أنواعه لا يُوقِع إلا واجبا، فالعبد اذا اختار إيقاع الجمعة لا تقع الا واجبة، فالحرُّ إذا اقتدى به لم يكن مفترضا إئتم بمتنفل، فينبغي أن يصح اقتداؤه به.

قلت : وهذه المسألة تُؤْذِنُ بخلاف ما قاله، من أن الثلاثة الواجب عليهم شيء (وهم المسافر، والعبد، والمرأة) لهم التعيين، بل ظاهر هذا أن هذه المسألة على هذا القول من باب إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب بحسب قولِهم إنها وجبتْ بالشروع، إذْ هذا تصريح بأنها كانت غير واجبة، ثم لما شرعوا وجبت، لقوله تعالى : «ولا تبطلوا أعمالكم»،(49) كما في النوافل كلها، تجب بالشروع، والله أعلم.

المسألة الثانية :

المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين : إما شهر الأداء، وإما شهر القضاء، فإذا اختار صَوْمَ رمضانَ فهو فاعل لخصوص غير واجب، وهو كونُه رمضانَ، وعمومٍ واجب وهو كَونهُ أَحَدَ الشهريْن، فأجزأ عنه من جهة أنه أحدُ الشهرين، لا مِن جهة كونِهِ رمضان.(50)

وكذلك إذا اختار شهر القضاء، فخصوصه ليس واجبا عليه، غير أنه متعين عليه خصوص القضاء لتعذر غيره، لا أنه واجب بخصوصه، كما يتعيَّنُ آخر وقتِ الصلاة لتعذر ما قبله، وتعيَّنَ غيرُه لأنهُ واجبٌ بطريق الأَصالة، وليس قضاء المفَرط هكذا، بل قضاؤه واجب بخصوصه وعمومه(51).

= وما قاله القرافي من أن الخصوصات غير واجبة، مسلَّمٌ، لكن من حيث هي خصوصات معيَّنات لا من حيث هي داخلة تحت العموم، فإن العموم على ما التزمه هو واجب، وهل يُمكن إيقاع العام من حيث هو عامٌّ ؟ هذا لا سبيل اليه، وإنما يقع من حيث الخصوص الشخصي، خاصة لا يمكن ذلك بوجه، فالعام على هذا لا يقع إلا في الخاص، وهذا كله مجاراة له (للقرافي) على تسليم أن الوجوب في الواجب المخيَّر يتعلق بالمعنى العام، من حيث هو عام، وذلك عند التحقيق غير صحيح، وانما هو ــ أعني الوجوب ــ متعلق في الواجب المخيَّر بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك. وعلى هذا لم يتعلق الوجوب المخيَّر إلا بخصوص، لكنه خصوص غير معيَّن من قبل الآمر، وتعيينه موكول إلى خِيرَةِ الْمامور، هذا هو الصحيح لا ما سواه. اهـ.

(49) سورة محمد. الآية 33.

(50) عقّب ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال : ما قاله هنا ليس بصحيح، بل اذا اختار صيام رمضان فهو فاعل لخصوص واجب. وكيف لا يكون واجبا وهو قد عيَّنه لإيقاع الواجب كما فوض الله تعيينه. وقوله، فأجزأ عنه من جهة انه احد الشهرين، صحيح. وقوله : لا من جهة كونه رمضان، غير صحيح، وهل رمضان إلا أحد الشهرين، وهل احد الشهرين إلا رمضان». اهـ.

(51) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي هنا صحيح.

قلت : هذا التفريق لا ينبغي، من حيث إنه لا يقال : قضاء المَفرط باعتبار الحال قبل التفريط، وإنما يقال بعد وقوع التفريط وفواتِ صوم شهر رمضان. واذا كان كذلك فالقضاء واجب بخصوصه وعمومه، وكذا المسافر إنْ اعتبرناه بعد خروج رمضان، قضاؤُهُ واجبٌ بعمومه وخصوصه، فلوَ اعتبرنا المسافر قبل فوات رمضان فحينئذ يكون له القضاء والأداء، ويكون ما قاله لم يجب عليه خصوص واحد، ولكنه وجب عليه أحد الشهرين، واللهُ أعلم.(52)

المسألة الثالثة :

المريض إذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يَخْشَى معها على نفسه ولا عضوٍ من أعضائه، فهذا سقطَ عنه الخطاب بخصوصِ رمضان، ويبقَى كالمسافر مُخاطَباً بأحدِ الشهرين، فإن خَشي على ما ذُكِر حَرُمَ عليه الصومُ، فإن أقْدَمَ على الصوم مع ذلك فلا يمكن أن يقال : إنَّه غَيَّر(53) الواجبَ كما يقال للمسافر، ولكن يقال : هل يجزئ عنه ؟ قال الغزالي(54) رحمه الله : يحتمل عدم الاجزاء، لأن المحرم لا يجزئ عن الواجب، ويحتمل الإجزاء كالصلاة في الدار المغصوبة، فانه متقرب بترك شهوتيْ فمه وفرجه، جانٍ على نفسه، كما أن المصلي متقربٌ، وجَانٍ على صاحِب الدار.(55)

---

(52) علَّق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في آخر هذه المسألة بقوله : أما قوله : ان القضاء على المفَّرط واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد فصحيح.
وأما قوله : وعلى المسافر بسببين : أحدُهما رؤية الهلال فإنها أوجبت العموم الذي في القضاء وهو كونه أحد الشهريْن، فلمْ توجبْ الرؤية العموم، فإن العموم من حيث هو عموم لا يتعلق به الوجوبُ، وليس العموم هو كونه أحد الشهريْن، بل أحد الشهرين خصوص غيرٌ معَيَّن.

(53) في نسخة ح : عيَّن، كما يظهر من كتابتها.

(54) «أي في كتابه المستصفى في علم الاصول كما ذكره القرافي رحمهم الله أجمعين».

(55) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة الثالثة بقوله : ما قاله القرافي من أن الواجب أحدُ الشهرين، وأنه يتعين القضاء عند تعذر الأداء، صحيح. وقوله : فإن أقدم وصام وفعل المحرم، لا يمكن أن يقال إنه غيَّر الواجب عن عمومه، وقال عن كلام الغزالي : إنه تخريج حسن، قوْل ظَاهرٌ.

المسألة الرابعة :

قال مالك : إذا صلى الصبيُّ في الزوال ثم بلغ في القامة وجبَ عليه أن يصَلِيَ مرَّةً أخْرَى، لأنَّ الوُجُوبَ تَرَتَّب عليه حينَئِذٍ، وما كان صلَّاهُ ليس بواجب، وغيْر الواجِب لا يجزىء عن الواجب. وقال الشافعي : لا يعيد، لأن الصلاة قد وقعَتْ بعد سببها، ولم يخاطَبْ أحد بصلاتين لِسبب واحد.

القاعدة السادسة(56)

نقرر فيها أن أشياء جاءتْ في الشريعة، يُتَوَهَّمُ أنها ناقِضَةٌ علينا القاعدةَ الخامسةَ، وهي أن ما ليس بواجب لا يجزىء عن الواجب

فمن ذلك أن الزكاة إذا عجلت قبل الحول، إما بالشهر ونحوِه عندنا، وإما في أول الحول عند الشافعي، فهو قولٌ بإجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، فإن دَوَرَانَ الحَوْل شرط في الوجوب وهو لم يقع، والمشروطُ لا يتقدم شرطَه، فنقول :

الفرق أن هذا جاز من حيثُ إنه إن لم تكن الزكاة واجبةً في الحالِ فَهِي واجبةٌ في المآلِ، والمُخْرِجُ إنما قصَدَ بالإخراج الوجُوبَ.، بخلاف صدقة التطوع عن الواجب، إنما قَصَدَ التطوعَ، فلم يُجْزِ فيها وفي أمثالِها مَا ليس بواجب عن الواجب، وهنا أجزأ، لأن لذلك الشيء اعتبارا أنه واجبٌ، وذلك في المآلِ، وإن لم يكن واجباً في الحالِ، والذي قَبْلَه ليس بواجب في الحال ولا في المآل، ولذلك قلنا : لا يُجْزِئ، والله أعلم.

ولْنَذْكُرْ مسألتين(57) :

---

(56) هي موضوع الفرق الرابع والخمسين بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل ج.2 من كتاب الفروق ص 24.

(57) هاتان المسألتان نص عليهما الامام القرافي رحمه الله، وذكرهما في كتابه الفروق أثناء الكلام على هذا الفرق 54، ذلك ان عبارة الشيخ البقوري رحمه الله توحي وتفهم في أول الأمر أنهما من زياداته وإضافاته للكتاب الأصلي، فكان من الأنسب التنبيه الى مثل هذه المسألة.

المسألة الأَولى : قال جماعة من الحنَفِيَّةِ : يتعلق الوجوب في الواجب المَوَسَّع بآخِرِ الوقت، والمعجَّل قبْلَ ذلك نفْلٌ يَسُدُّ مَسَدَّ الفرض، فقال لهم الأصحابُ : لَوْ صَحَّ ذلك لَصحَّ أن يصلي قبل الزوال ويُجْزِىء عنه، فيكون نفْلاً سَد مَسَدَّ الفرض، وهو خلاف الإجماع، فكذلك بعد الزوال، لا نحصار الوجوب عندكم في آخر القامة فيكونُ إيقاعها في الوقتين على السواء، إذْ لم تجب فيهما وإنما وجبت في آخره. فإن قالت الحنفية : جاز بعد الزوال من حيث إنه لم يقصد بصلاته — حينئذ — التطوع، وانما قصد الواجب في المآلِ، قيل لهم : ويقصِدُ قبل الزوال الواجبَ في المآلَ لا التطوعَ، ولم يقل أحد بجواز ذلك.

فأجاب شهاب الدين رحمه الله عن الحنفية بأن قال : من شرط إجزاء ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل — عن الواجب، أن يكون سببه قد تقدم، وتأخّر الوجوب لشرط أو غيره كما الأمر في الزكاة، فإنه وُجِدَ سبب وجوب الزكاة، وذلك النصابُ، وتأخر الشرطُ وذلك الحَوْل فجاز، كذلك هنا وُجِدَ سببُ الوجوب وهو الزوال، وقَبْلَ الزوال ماوُجِدَ السببُ، فوقع الفرق، فصح إجزاءُ ما قالوه، ولم يَلْزَمْهُمْ القولُ بإجزاء ما أَلْزَمُوه.(58)

المسألة الثانية :

زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس بيومين أو ثلاثة، لما قُلناه من أنها واجبة في المآل.

فإن قيل : هذا يقوي الإلزام على الحنفيَّة بأن إخراجها قبل الفِطر كإيقاع الصلاة قبل الزوال.

فالجواب أن لها سببين : غروبَ الشمس آخِرَ يوم من رمضان، والوقت

---

(58) عقب الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق من أوله الى آخره فقال : ما قاله من احتمال الخلاف ظاهر، وما قاله من الجواب عن السؤال لا باس به. والأصح نظر امتناع التقديم في الزكاة، ولزوم عدم الاجزاء في مسألة الحنفية، فيصادمهم الإجماع، والله أعلم. اهـ.

الموجودَ في رمضان، لقوله ﷺ : «هي طُهرةٌ للصائم»(59). فمن أخرجها قبل الغروب بيومين او ثلاثة، فقد أتى بها متوسطة بين سببيْن، والمسبَّبُ يقع وسطا بين سبَبَيْه، فيه خلاف، فليست المسألة كمسألة إيقاع الصلاة قبل الزوال.

القاعدة السابعة(60)

نقرر فيها الميْز بين ما يثاب عليه من الواجبات، وبين ما لا يثاب عليه منها، وإن وقع واجباً.

إعْلَمْ أن الماموراتِ على قسمين :

1) قسم منها، صورةُ فِعْلِهِ كافيةٌ في تحصيل مصلحتهِ وإن لم يُقصَد به التقرب، وهذا كأداء الديون، وردِّ الغُصُوب وما أشبه ذلك.

2) وقسمٌ آخر لا يقع واجبا إلا مع القصْد والنية كالصلاة والصيام والحج

(59) اخرجه كل من أئمة الحديث : ابو داود وابن ماجة، والدارقطني عن عبد الله بن عبَّاس رضي الله عنهما قال : «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر، طُهرة للصائم، من اللغو والرفث، وطعمةً للمساكين، من أدَّاها قبل الصلاة (اي صلاة العيد) فهي زكاة مقبولة، ومن أدَّاها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات»، وذلك يعني الترغيب في التعجيل بإخراجها، والتحذير من التهاون فيها، فإن ذمة مخرجها، سواء قبل الصلاة (وبعدها) تبرأ منها، وينال عليها الثواب والاجر في كلتا الحالتين عند الله تعالى، ولكن ثواب من أخرجها قبل صلاة العيد يكون أعظم أجراً وخيرا، والله أعلم.

(60) هي موضوع الفرق الخامس والستين من كتاب الفروق : ج.2. ص 50، ويتجلى فيها الاختصار كما يظهر ويتجلى في غيره من القواعد بالمقارنة مع ما في كتاب الفروق الذي هو أصل لهذا الكتاب، إذ الاختصار أحد الاسس التي بنَى عليها الشيخ البقوري كتابه الترتيب، فأجاد وأفاد رحمه الله، ورحم شيخه القرافي، ورحم سائر الائمة والعلماء المسلمين وكافة المومنين.
وقد علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في اول هذا الفرق، فقال : إن الذي يؤدي دينه لا يخلو أن ينوي بأدائه امتثال أمر الله تعالى بذلك أو لا، فإن نوى ذلك فلا نزاع في الثواب، وان لم ينوه فلا يخلو أن ينوي سببا للأداء غير الامتثال كتخوفه ألَّا يداينه أحد إذا عُرِف بالامتناع وما اشبه ذلك أولا، فإن نوى بالأداء شيئا غير الامتثال فلا نزاع ايضا في عدم الثواب، وإن عَري عن نية الامتثال ونية سبب غيره ولم يَنْوِ إلا مجرد أداء دينه : فلقائل أن يقول : لا يحْرَمُ صاحبُ هذه الحالة الثواب، استدلالاً بسَعَة بابه، والله أعلم.
وعلق عما قاله في القسم الثاني بأنه صحيح.

وغير ذلك مِمَّا شُرِط فيه النية، فهذا لا يُعْتَدُّ بفعله إلا إذا وقع منْـوِيـاً، فحينئذ يقع واجباً ويثاب عليه.

والقسم الآخر إذا وقَع بغير نيةٍ أجزأ عن الواجب ولا ثوابَ عليه، فإن فعل بنيةٍ أجزأ عن الواجب وأثيب عليه، وظَهَر من هذا أنه مبني على أن القَبُولَ غَيْرُ الإجزاءِ وهو الحقُّ. فالمُجزئ من الأفعال ما اجتمعتْ شرائطه وأركانهُ وانتفتْ موانعه، فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف. وأما الثواب عليه فالحقُّ عدم لزومه، وأن الله تعالى قد يُبْرىء الذِّمة ولا يُثيب في بعض الصور، وهذا معنى القبول، ويدل على ذلك أمورٌ :

أحدها : قوله تعالى : «انما يتقبل الله من المتقين»(61) في قضية ابنَيْ آدم،(62) اذْ الظاهرُ أنهما تساويًا في العمل فكان ما يبرئ الذمة حاصلا، ومعَ ذلك لم يتقبل من أحدهما وتَقبَّل من الآخر بوصف باطني جميل في أحَدِهما، وذلك التقوى.

---

(61) سورة المائدة : الآية 27.
وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في الاستدلال بتلك الآية، ولخصه البقوري في هذه المسألة، فقال : «قول القرافي بأن هنا قاعدة، وهي أن القبول غير الإجزاء وغيرُ الفعل الصحيح، وأن العمل المُجْزىء قد لا يُقْبَل وإن برئت الذمة به وصحّ في نفسه، مستدلا بالآية السابقة وبالآيات التي أوردها بعدها، يلاحظ عليه أن المسألة قطعية لا يكفي فيها مثل هذا الدليل، وعلى تسليم أنها ظنية، لقائل أن يقول : ليس المعنى الذي تأوله من الآية بظاهر، لاحتمال أن يريد بالتقوى الإيمان على الإطلاق، والإيمان الموافي عليه. وعلى تسليمه لعله كان شرْعاً لهم اشتراطُ عدم العصيان في القَبول. ثم جميع الايات والاحاديث المتضمنة لوعد المطيع بالثواب معارضة لذلك الظاهر إن قلنا أن شرع من قبلنا شرع لنا». اهـ كلام ابن الشاط في هذه المسألة رحمه الله.
ثم قال بعد ذلك : ما قاله القرافي من ان ذلك كله (اى التفضيل في الأجر والثواب) مشروط بالتقوى مسَلَّمٌ، لكن بمعنى الموافاة على الايمان لا بمعنى مجانَبَة العصيان». اهـ

(62) في نسخة ح : في قصة ابني آدم. (وذلك اشارة الى قوله تعالى في الآية السابعة والعشرين من سورة المائدة، خطابا لنبيه ورسوله سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام : «واتْلُ عليهم نبأ ابنيْ آدم بالحق اذ قَرَّبا قُرْباناً فتُقبِّل من أحدهما ولَمْ يُتَقَبَّل من الآخر، قال : لأقتلنك، قال : إنما يتقبَّلُ الله من المتقين»..

وثانيها : طلب إبراهيم واسماعيل ــ عليهما السلام ــ ذلك عند العمل، حيث قالا : «ربنا تقبل منا»(63).

وثالثها : قوله ﷺ : «اللهم تقبل من محمد وآل محمد، وذلك عند ذبْحه الأضحية.

ومن الدليل على هذا كثرة، ويظهر من قوله ﷺ : «صلاة في مسجدي هذا خَيْرٌ من الف صلاة في غيره»(64) التفضيل لا بإطلاق، ولكن بشرط التقوى، ومن قوله ﷺ : «صلاة الجماعة تفْضُلُ صلاة الفذ بكذا(65) أنه بإطلاق.

قلت : ادّعاء التقييد في الحديث الأول، وأنه الظاهر، غيرُ ظاهر. نعَمْ الاطلاق في الثاني هو الظاهر، والله أعلمُ.

قلت : إن صحت هذه القاعدة أبطلت(66) الحدود المذكورة للأصوليين في الواجب، فهم يميزونه بالثواب والعقاب(67). وهذه القاعدة ــ إن صَحَّتْ ــ تَرُد ذلك من حيث إنه يخرج عن الحد ما هو منه، وهو فساد في الحدودِ، والله أعلم.

---

(63) سورة البقرة : الاية 127 : «ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم».

(64) اخرجه الامام احمد رحمه الله بلفظ أن النبي ﷺ قال : صلاة في مسجدي هذا أفضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد، إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام افضل من صلاة في مسجدي هذا بمائة صلاة». اهـ.

(65) اخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله بلفظ : صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» متفق عليه، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(66) في نسخة ح : بطلت (بالفعل الثلاثي، والمعنَى على كليهما صحيح وسليم.

(67) حيث يقال في حد الواجب وتعريفه عند علماء الأصول وغيرهم :
الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقَبُ على تركه، ذلك أن الامر به من الشارع أمرٌ حتم ولازم.
والمراد بالقاعدة المشار إليها هي القاعدة السابعة من القواعد الاصولية عند البقوري، وهي الفرق الخامس والستون من الفروق عند القرافي، والتي موضوعها ــ كما سبق بيانه في اولها ــ التمييز والفرق بين ما يثاب عليه من الواجبات وبين مالا يثاب عليه وان وقع واجبا. وهذه القاعدة الاصولية صحيحة، ويظهر انها لا تخرج الحدود والتعاريف المذكورة للواجب، ولا تتنافى معها عند النظر والتأمل، والله أعلم.

القاعدة الثامنة(68)

نقرر فيها ضَعف ما مضى الناس عليه في تحديد الأداء والقضاء، ثم نذكرُ الحَدّ الذي يَصْلُحُ لهما، فأقول أولا :

الجاري عند الناس أن الأداء كنايةٌ عن إيقاع الفِعلِ في وقته المحدُود له، والقضاءُ كنايةُ عن إيقاع الفعل بعد خروج وقته المحدود له. وهذا ينتقض بالأمر الفَوْري، كَرَدِّ الغصوب والودائع، فإن الشرع حدد له(69) زمان الوقوع، فأولُهُ أوَّل زمانِ التكليف، وآخرهُ الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها، فزمانه محدودٌ شرعاً، مع انتفاء الأداء والقضاء عنها في الوقت وبعده، فيبطل حَدُّ الأداء فإنه يتناولها وليست أداء، ويَبطُل حد القضاء، فإنه يتناولها ولَيْسَتْ قضاءً. والأوْلى أن يقول : الأداء إيقاع الواجِبِ الأدآء في وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقتُ بالأمر الاول. والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته الذي حُدّ له شرعا لأجل مصلحة فيه بالامر الثاني.

---

(68) هي موضوع الفرق السادس والستين بين قاعدة ما تعَيَّن وقته فيوصَفُ بالأداء، وبعدهُ بالقضاء، وبيْن قاعدة ما تعَيَّن وقته ولا يوصَفُ فيه بالأداء، ولا بعْدَهُ بالقضاء، والتعيين في القسمين شرعي» وفيه يقول الامام القرافي رحمه الله : «إعْلَمْ أن هذا الموضع وهذا الفرقَ لم أرهُ لأحد من العلماء، فيما رأيته، ولم يقع التصريح به فيما وجدته ولا التعريض، بل التصريح في حد الاداء والقضاء بضده في كتب الاصول والفروع، فيقولون في حدِّ الأداء هو : إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعا، وفي حد القضاء هو : إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعا، وهذان التفسيران باطلان بسبب أن الواجبات الفورية كرد الغصوب والودائع إذا طلبتْ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقضية الحكام اذا نهضت الحجاج، كل ذلك واجب على الفور، ومع ذلك لا يقال لهذه : إنها اداء إذا وقعت في وقتها، ولا قضاء إذا وقعت بعده، فإن الشارع حدد لها زمانا وهو زمان الوقوع. ج 2. ص 55.

ولم يعلق عليه ابن الشاط بشيء من التحقيق والتصويب كعادته مع اغلب قواعد القرافي رحمهما الله جميعا.

(69) في نسخة ح حدد لها، (بضمير التانيث على تلك الامثلة، وهو ما في كتاب الفروق أيضا، ويتناسب مع بقية الكلام بالضمائر المؤنثة، ولعل الضمير بالتذكير في له كما في نسخة ع يعود الى المصدر الذي هو الامر الفوري، أو ردّ الغصوب والودائع، والأمر سهل ما دام المعنى جليا واضحا.

فقولنا : في وقته، يخرج القضاء، وقولنا : المحدود له، يخرج المقيَّد بجميع العُمر، وقولُنا : شرعا، احترازا ممّا يحدده أهل العرف، وقولنا : لمصلحة اشتمل عليها الوقت، يخرج النقيض المذكور. وهذا من حيث إن ما عينه الشرع كرمضان للصوم، والزوال للظهر، ذلك كله لمصلحة فيها وإن كنا لا نَعْلَمُها. وتعْيين الفَوريات ليس كذلك، بل يتْبع المامورات وطَرَيان الاسباب، فالغريق ـــ لو تأخر سقوطه في البحر تأخر الزمان، أو تعجل، تعجّل الزمان قبل ذلك، وليس القصد إلا حصولَ ذلك، وليس لزمان خصوصيةٌ في ذلك.

وقولنا في القضاء : بالأمر الثاني، وفي الأداء : بالامر الأول، لأن القضاء واجب بأمر جديد، وبهذا يَسْلَمُ من نقضٍ، وذلك أن شهر رمضان اذا تعذَّر صومه، فالله تعالى عَيَّن ما بعده إلى رمضان وقْتاً لقضائه، فيصْدق عليه إيقاع الفعل الواجب في وقته المحدود له شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت، كما يصدق على الأداء فإذا قلنا : بالأمر الأول، خرج القضاء، وإذا قلنا : بالأمر الثاني، خرج الأداء، وصدق على القضاء.

ثم اعْلَمْ بعد هذا أن القضاءَ لفظٌ مشتركٌ، يُقال على معانٍ مختلفةٍ، فيقال : قُضي الفِعل، إذا فعِل، ومنه : «فإذا قُضِيَتْ الصلاة»(70)، وهذا معنى لغوي، ويقال على ما قلناه وحددناه، ويقال على إيقاع الواجب بعد تَعَيُّنِه بالشروع، ومنه حَجّة القضاء(71)، وقضاءُ النوافل بعد الشروع فيها.

ويقال على ما وقع على خلافِ وضْعه في الشريعة، مع قطع النظر عن الوقت والتعَيُّن بالشروع، ومنه قضاء المامومِ، لأن الركعتين الأخِيرتين من العشاء،

---

(70) سورة الجمعة، الآية : 10

(71) المعروف في كتب الحديث والسيرة النبوية عُمرة القضاء، لا حَجة القضاء إلا أن يطلَق ذلك من باب التجوز، والنظر إلى أن العمرة تشمل على بعض مناسك الحج. والله أعلم، والمراد عمرة القضاء التي أداها النبي ﷺ وصحابته الكرام في السنة السابعة من الهجرة بعد ما حال الكفار دون دخوله إلى مكة واداثه للعمرة في السنة السادسة من الهجرة.

إذا صُلِّيتا جهرا فهو خلاف الوضع الشرعي، وكونُ اللفظ مشتركا ثمَّ يُحَدَّدُ بِمعنى واحدٍ مِمَّا يَدُلُّ عليه، لا يضرنا ولا يقدَحُ في فِعلنا.

ثم لِتعلمْ أن العبادات على ثلاثة أقسام :

منها ما يوصف بالأداء والقضاء، كالصلوات الخمس ورمضان، ومنها مالا يوصف بهما كالنوافل، ومنها ما يوصف بالأداء فقطْ كالجمعة.

فائـــدة :

على ما ذكرناه في الحدَّيْن المذكورين تَعَيَّنَ أن مذهب الغزالي أرجح من مذهب القاضي فيمن غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت، فَيَضيقُ الوقت لأجل ذلك، ثم إنه عاش إلى آخره، هل يصليها أداءً كما قال الغزالي، أو قضاء كما قال القاضي؟ الأرجح ما قاله الغزالي، لأن تعيين الوقت لم يكن لمصلحة فيه، وإنما كان لظنٍ كاذب، واللهُ أعلم.

القاعدة التاسعة(72)

نقرر فيها صحة القول بالأداء مع الإثم، إذ أشْكَلَ ذلك على كثير من الناس، وَقالوا : كيف تكون العبادة أداءً، وفاعِلُها آثِمٌ.

وبيان ذلك أن الله تعالى جعل أرْباب الأعذار يدركون الظهر والعصر عند غروب الشمس، بإدراك وقتٍ يسَع خمس ركعات في الحضَر بعد ما تحتاج اليه الصلاة من طهارة وغير ذلك. ووقع الاتفاق على أن ما خرج وقته قبل زوال العذر

---

(72) هي موضوع الفرق السابع والستين بين قاعدة الأداء الذي يثبتُ معه الإثم، وبيْن قاعدة الأداء الذي لا يثبتُ معه الإثم، ج 2 ص 59.

وقد قال القرافي في أوله : إعلمْ أن هذا الفرق قد أشكل على جماعة من الفقهاء واستشكلوا كيف تكون العبادة أداء وفاعلها آثم. وسرُّ الفرق في ذلك أن الله تعالى جعل ارباب الاعذار يدركون الظهر والعصر عند غروب الشمس بإدراك وقت يسع خمس ركعات في الحضر... الخ.

وعلق عليه ابن الشاط فقال : ما قاله القرافي صحيح، على تقدير أن اصطلاح الفقهاء موافق لتحديده الأداء، وإلا فهو اصطلاح اخترعه، وما قاله أيضاً صحيح على تسليم اصطلاحه، ولا مشاحة في الاصطلاح.

لا يلزم أربَابَ الأعذار، فَدَلَّ لزوم الصلاتين لهُمْ أن ذلك الوقت وقت أدائهما، ولمَّا كان الأداءِ إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً كما تقدم، لزم أن يكونَ الظهر والعَصْر أداءً في حق كل أحَدٍ إلى غروب الشمس، لأنَّا لمَّا حدَّدْنَا الأداء، لم نَحدّه بالنسبة إلى الفاعلين، وانما حددناه بالنسبة الى العبادةِ خاصة، مع قطع النظر عن الفاعل، هـل هوَ صاحبُ عُذْرٍ أم لا، ولا أحد تعرض في حدِّ الأداء والقضاء لأحوال المكلف بل للعبادة فقط، فصار الأداءُ والقضاء تابعا لكون العبادة في وقتها أم لا، فكان الظهر أداء إلى غروب الشمس، بناء على صدقِ حدّ الأداء عليه، ولمَّا كان الشرع قد منع المكلف الذي لا عذر عليه من تاخير العبادة إلى آخر وقتها مطلقا، كان من لا عذر له مؤدِّيا آثما، أمَّا أداؤه فلصدق حدّ الأداء، وأما إثمه فلتأخيره عن الوقت الذي حُدَّ له، وذلك آخرُ القامة.

قلت : أما سبب تعلق الإثم بمن لا عذر له فظاهر، وأما أنه مؤدٍّ لصدق الحَدِّ عليه فممنوع، فإنا إذا قلنا في الحدِّ : إيقاع الفعل في وقته المحدود له شرعا، فهذا الوقت الممتدُّ للغروب قد حدَّه الشرع لأهل الأعذار، وما جعله لمن لا عذر له، بل جعل لهم آخر القامة مثلا، وكون الحَادِّ لم يَعتبر المكلفين ولم يفصِّل الحد بحسبهم لا يلزمه، وإن لزمه فغفلة منه، فكيف نجعل هذا القدر دليلا على صحة هذه الدعوى(73)، والله أعلم.

قال شهاب الدين : والأداءُ مع الإثم يَتجِه لفريقين : أحدهما من لا عذر له فأخَّر إلى الوقت المذكور، والثاني الذي أخر الى آخر الوقت، وقد كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة بعذرٍ واحد، كما قلنا في مسألة القاضي

(73) في نسخة ح : القاعدة، ولعلها انسب، لأن الكلام في مجال تقرير القواعد الفقهية العامة ومدى صحة تطبيقها على الجزئية، إذ القاعدة الكلية كما يقال في تعريفها : امْرٌ كلي ينطبق على جميع جُزْئياته.

والغزالي فإنه آثم مؤدٍّ، قال : والشافعية تقول باجتماع الأداء والإثم في هذا القسم الثاني، وتمنعه في الاول. قال : ويلزمهم أن يقولوا به في الاول.(74)

قلت : إن كان الإنكار من حيث إن الأداء والإثم لا يجتمعان، فنعَمْ، وإن كان النكيرُ من الوجه الذي أبديناه فلا يلزم، والله سبحانه أعلم وأحْكَمُ(75).

القاعدة العاشرة(76)

نقرر فيها حقيقة الواجب الموسع، ليظهر بذلك بُطلان ما قيل في الحائض في رمضان : إن الصوم وجب عليه فيه، أو صِحَّتُهُ، فنقول :

الواجب الموسَّعُ إنما يصدق على ما وقع التكليف به، مرتبطا بوقتٍ، ذلك الوقتُ أوسعُ من زمان إيقاع ذلك الواجب إذا أوقعه المكلف، ثم هو لذلك(77) يصح إيقاعه في كل زمن من أفراد ذلك الزمان المتسع، وهذا، كما الامرُ في صلاة الظهر، حيث طُلِبَ مِنَّا إيقاعها في زمن طويل، مبدأوه الزوالُ ومنتَهاهُ آخرُ القامة. فإذا كان الامر هكذا فكيف يصح أن يقال في الحائض : وجب عليها الصوم وجوبا موسّعا، وهي لا يصح لها الصومُ في رمضان، وهذا قول الحنفية(78).

(74) قال القرافي رحمه الله في هذا الموضوع : وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم، فإنهم قائلون به في الفريق الثاني، فكان يلزمهم في الفريق الأول، ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا. وأنا لم نخالف قاعدة، بل مشينا على القواعد.
ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه، وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا، لانهم أطلقوا القول فيها، وليس مطلقا على ما زعموا، بل يتعين أن يكون الأداء في كتبهم إيقاع العبادة في وقتها الاختياري، والقضاء إيقاع العبادة خارج وقتها الاختياري أصل، لكنهم في كتب الاصول لم يصنعوا ذلك.

(75) وعلق ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله : ما قاله هنا صحيح على ما قَرَّر.
وقال ابن الشاط هنا : قلت : ولا صنَـعَه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت، وليس بنكير أن يطلق القول، والمراد التقييد، وغايته أن نقول : تجنب ذلك في الحدود أكيد. اهـ

(76) هي موضوع الفرق الثامن والستين بين قاعدة الواجب الموسّع وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض. ج 2 ص 62.

(77) في نسخة ح : كذلك بكاف التشبيه.

(78) علق ابن الشاط على هذه المسألة فقال : ليس مراد من قال بوجوب الصوم على الحائض أنها مكلفة بايقاع الصوم في حال الحيض، كيف وقد انفقوا على عدم صحته إن أوقعته، وعلى أنها آثمة بذلك، ولكن مرادهم أنها مكلفة بالتعويض من أيام الحيض التي هي من رمضان الخ...

وكيف أيضا يصح قول القاضي عبد الوهاب : إن صومه واجب عليها، وهي ممنوعة من صومه، بل آثمة إن فعلتْ، فتكون ماثومةً غير ماثومة بحسب فِعْل واحد، والأظهر أنه غير واجب عليها صومُه لذلك، والذي حمل القائلين بالوجوب أشياء :

أحَـدُهما : عموم قوله تعالى : «فمن شهِد منكم الشهرَ فليصمه»(79)، وهذا ليس بظاهر، لأن التخصيص يصرفُهُ لما تقرر من أنها ممنوعة من صومه، والدليل العقلي أحدُ ما يتخصَّصُ به العَامُّ، وأنها ممنوعة من صومه، معلوم قطعا في الشريعة المحمدية.

الثاني : كونها تنوي قضاء رمضان.

وجوابه أن النية في الصوم لابدَّ منها، وأنواع الصوم كثيرة، فلابد لهذا الصوم من شيء يتميز به لتقع النية كذلك مَمَيِّزة له بما تميز به من الخصوصية، وهو ليسَ بتطوع ولَا واجب ابتداءً، ولا نذرٍ ولا كفارة. وسبَبُ هذا الصوم هو ترك رمضان، فأضيف إليه بسبب ذلك ليتميز عن غيره، لأن الوجوب تقدم.

وقالوا أيضا : إن القضاء يقدَّر بقـدْر الأداء الفائت، فأشبه قيم المتلَفات القائمة مقام الأعيان المُتْلَفَةِ، فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات، فلو لم يجب شيء، ما قام هذا القضاء مقامه.

والجواب هو ما قلنا في الثاني : أن الصوم بسبب الترك لا بسبب الوجوب، كذلك أيضا بِعَدَدِ الترك تعدد القضاء.

قلت : والمسألة ترجع الى أن القضاء لا يكون مرتّبا إلا على الوجوب، أو يكون مرتّبا عليه وعلى سبب الوجوب. فعبد الوهاب والحنفي رحمهما الله قالا بالأول. وما قاله شهاب الدين وهو الذي ارتضاه الإمام فخر الدين، وكذلك تاج الدين في الحاصِلِ من المحصول وهو الأوْلى والأظْـهَر، والله أعلم.

---

(79) سورة البقرة : الآية 185.

القاعدة الحادية عشرة(80)

وأخرتها عما قبلها، وهي في تقرير الكلي الواجب فيه، وبه، وعليه، وعنده، ومنه، وعنه، ومثلُهُ واليه، وكذلك تقرير الواجب الكلي فأقول :

الواجب في الشريعة قد يتعلق الخطاب (فيه) بشيء جزئي وجوبا، كالامر باستقبال الكعبة، وقد يتعلق بأمر كلي وجُوباً.

فالواجب الكلي هو الواجب المخيّر(81)، كخصال الكفارة في اليمين، فالواجب القدْرُ المشتَرك من الخصال الثلاث، وله الخِيَرَةُ في تعْيين ما شاء

---

(80) هي موضوع الفرق التاسع والستين بين قاعدة الواجب الكُلِّي وبين قاعدة الكُلي الواجب فيه، وبه، وعليه، وعندَه، ومنه، وعنْه ومثْله وإليه». ج. 2. ص 67.

قال الإمام القرافي رحمه الله في أوله : فهذه عشر قواعد في الكُلِّي الذي يتعلق به الوجوبُ خاصة، وهي عشر قواعد، كلُّها يتعلق فيها الوجوب بالكلي دون الجزئي، وهي متباينة الحقائق، مختلفة المُثُل والأحكام، فأذكُرُ كل قاعدةٍ على حيالها ليظهر الفرق بينها وبين غيرها.

ثم قال : إعلَمْ أن خطاب الشرع قد يتعلق بجزئي كوجوب التوجه الى خصوص الكعبة الحرام، والايمان بالنبي المعيَّن، والتصديق بالرسالة المخصوصة كالقرآن، وقد لا يعَيِّنُ متعلق التكليف، بل يجعله دائرا بين أفراد جنس، ويكون متعلَّقُ الخطاب هو القدْر المشترك بين أفراد ذلك الجنس دون خصوص كل واحد من تلك الأفراد، وهو المقصود في هذا الفرق، وهو المنقسم إلى عشرة أجناس.

- وقد عَلَّق الفقيه ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند القرافي في أول هذا الفرق فقال :

ما قاله من أن الوجوب في هذه القواعد يتعلق بالكلي لا بالجزئي، إن أراد ظاهر لفظه فليس ذلك بصحيح، وكيف يتعلق التكليف بالكلي وهو ممَّا لا يدخل في الوجود العيني، وإنما يدخل في الوجود الذهني ؟ والتكليف إنما يتعلق بالوجود العَيني، وإن أراد أن الوجوب يتعلق بالكلي، أي بايقاع ما فيه الكلي، بمعنى ما هو داخل تحت الكلي من عير تعرُّضٍ لتعيين ما وقع به التكليف فذلك صحيح». اهـ

(81) هي موضوع القاعدة الأولى من القواعد المذكورة يذكر هذا الفرق، ولم يذكر صاحب هذا الترتيب كونه قاعدة كما هي عند القرافي.

منها(82). فالتخيير متعَلَّقُهُ الخصوصات، والوجوبُ متعلقه القدْرُ المشترك، فهَذا أحَدُ ما يتعلقُ بهذا القدْرِ المشتَرَك.

ثمَّ إن فَعَلَ، عَلى ماذا يثاب(83) ؟، إن لم يكن فيها ترجيح فثوابُهُ على الواجب، وهو القدْرُ المشترَك، وإن كان فيه أرجَحُ، فإن فعَل الأدنَى فثوابه على الواجب أيضا، وإن فعَل الأفضلَ أثِيبَ ثواب الندْب وثواب الوجوب. ثم إن لم يفعل عوقِبَ على ترْك الواجب، ولكنه لا يُتصورُ هنا ترْك الواجب إلا بترك الجميع، ليس الامْرُ كالْفعل، فإنه ياتي بالواجب بواحدٍ منها.

ثم إن بَرآة الذمة من ذلك أيضا بالقدْر المشترك الذي به تعلَّق الوجوبُ لا بخصوصية من تلك الخصوصيات، فإن الذمة لم تكن عامرة بشيء من ذلك. ثم نيتُهُ أيضا كذلك لا تَقعُ متعلقةً إلا بالقدْر المشتـرَكِ، ولا تتعلق بخصوصية من الخصوصيات، وبه تندفع الشكوك عن هذه المسألة.

---

(82) هي إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، او تحرير رقبة، أو صيام ثلاثة أيام لمن لم يجد القدْرة على احدى تلك الخصال الأولى، وهي المشار اليها بقول الله تعالى في الآية التاسعة والثمانين من سورة المائدة في كفارة اليمين : «فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تُطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام، ذلك كفارة أيمانكم اذا حلفتم، واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون».

(83) على ماذا يثاب، جملة فعلية طلبية، مُصَدَّرة باسم الاستفهام المجرور بحرف الجر، ومقتضى القاعدة النحوية أن تكون هذه الجملة الفعلية المصدرة بالاستفهام مقرونة بالفاء الرابطة بين الشرط والجواب كبقية المواضع الأخرى التي يكون جواب الشرط مقرونا فيها بالفاء، أو بإذا الفجائية، إذا كان الجواب جملة اسمية بالخصوص، وفي ذلك يقول ابن مالك في ألفيته النحوية رحمه الله.

واقرن بفا حتما جوابا لو جعل   شرطا لإن أو غيرهما لم ينجعل
وتخلف الفاء إذا المفاجأة   كإن تجد إذا لنا مكافأة

ولعل المؤلف لم يقرن الجواب بالفاء، اعتبارا ورعيا لتقديره لها في الذهن، فكأنها مذكورة في النطق والتعبير، أو يكون التقدير : ثم على ماذا يثاب إن فعل.

وقد جمع بعضهم المواضع السبعة التي يقترن فيها جواب الشرط بالفاء، وذلك في بيت واحد حيث قال :

إسْميـــة، طلبيـــة وبجامِـدٍ   وبِمـا ولـن وقـدَ، وبالتنفيـــس

فإن قيل : القدْر المشترَكُ كُليٌّ، والكُلّيُّ لا وجودَ له في الخارج، وإنما وجُودُه في الذهن، والمطلوبُ ـــ هاهنا ـــ إيجاد المكلف به في الخارج، وذلك جزئي، فإن كل شيء وُجِد في الخارج جزئي، واذا لم يكن الكلي متعلق الوجوب بَطل أن يكون متعلّقَ حُكْم مما تقَدَّم الثواب أو العقاب او البرآة أو النية[84]، قلنا : صحيح أنها[85] لا توجد الكليات في الخارج مجردةً عن المشخصات، وأما وُجُودُها في ضمن المعيّناتِ فحقٌّ، فمن أعتَقَ الرقبة المعينة فقد أعتق رقبة، وكذلك نقول : زيدٌ إنسان ويَصْدُق، وليَس كقولنا : زيدٌ زيدٌ، وما ذلك إلا لأنَّ زيدا دلَّ على المعنى الشخصي، والإنسان دلَّ على المعنى الكُلّي، ومحالٌ خروج الانسانية[86] عن وجود زيد مع وجوده، وبالجملة جحْدُ كونِ الكلياتِ موجودةً في الخارج في ضمن المعَيَّناتِ، خلافُ الضرورة.

القاعدة الثانية :

الواجب فيه، وهذا هو الواجبُ الموسَّعُ.

فقد أوجَبَ اللهُ تعالى الظهَر من الزوال إلى آخر القامة، واختلَف العلماء في ذلك على سبعة مذاهب.

---

(84) هكذا في النسختين : ع،ح : بطل أن يكون متعلق حكم ممّا تقدم الثواب، او فيما تقدم الثواب او العقاب او البرآة أو النية.
وعبارة القرافي هنا : «بطل أن يكون متعلّق الثواب أو العقاب أو البراءة أو النية ويكون اسم كان ضميرا يعود على الكلي، فيتم المعنى، وهي تظهر أوضح في الفكر والفهم، فليراجَعْ ج 2 من الفروق. ص 73.

(85) في نسخة أنه. بضمير التذكير، ويكون الضمير بالتانيث عائدا على الكليات، وبالتذكير على أنه ضمير شأن، عائد على الجملة بعده، وهي التي تفسرو وتوضح معناه، إذ هو احد المواضع التي يعود فيها الضمير على ما بعده وهي المجموعة في قول بعضهم :

وعَوْدُ مضمَرٍ على ما بعـده ... لفظاً ورتبةً فحصّل عـدَّهُ
في مضمـر الشـأن ورُبَّ والبـدَل ... نِعْـم وبيسَ وتَنَازُع العمـل

(86) في نسخة ح : الانسان.

وتحريرها أنَّ القائل قائلان : قائلٌ بالوجوب الموسّع، وقائل بجَحْدِه، والقائلون به، لهُم قولانِ : أحدُهما أنه يفتقر الى العزْم اذا تأخر، والآخَرُ أنه لا يحتاج إلى عزم، والقائلون بجحْده، منهم بعض الشافعيَّة قال : يتعلَّق بأوّلِ الوقتِ، ومَا يقَعُ بعْدَ ذلك فهو قضاءٌ يسُدُّ مسدّ الأداءِ، ومستَنَدُهُ أن الوجُوبَ معَ جوازِ التاخير متنافيان. والأصْلُ تَرَتُّبُ المسبَّبِ عَلَى سببه، وقد وجد السبب، وهُوَ الزوال، فالوجُوبُ أولَ الوقت.

ويردُ عليهِ أنَّ الإذْنَ في القضاء لِتفْويت الأداء من غير عذر، خلاف القاعدةِ المقرَّرة في الشريعة. وبعض الحنفية قال : يتعلق الوُجوبُ بآخِرِ الوقت، وهذا من حيث إن العقاب إنما يترتب على الترك حينئذ، فكان الفعل إن وقع عندهم قبل هذا ــ يقع نفْلاً سدَّ مسد الفرض. ويَردُ عليه أن إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلافُ القواعد.

قلت : قد مضى الفرق بين ما ليس بواجب إذا كان مآله الوجوبَ، وبيْن ما ليس مآلهُ الوجوب، فهذا، الردُّ لا يتَمَشّى، فهو كمسألة التعجيل الزكاة.

وقال الكرخي : الفعل موقوف إذا عجله المكلَّفُ، فإن جاء آخِرُ الوقت، والمكلفُ موصوفٌ بصفات التكليف وقع واجباً، وإلَّا كان نفْلاً.

وَيرِدُ عليْه أنَّ كَونَ الفعلِ حالةَ الايقاع لا يُوصَفُ بكونِه فَرضا ولا نفْلاً، ولا يتعَين فيه نيةٌ لأحدهما، خلافُ المعهود في القواعد.

المذهب الرابع، للحنفية أيْضا أن المكلف إن عَجَّلَ منَعَ تعْجيلُهُ من تعلُّقِ(87) الوجوب بآخِر الوقت، فلا يجزئ نفْلٌ عن فرض، ولا يكون موقوفا، وإلا كان واجبا آخرَ الوقت.

(87) في نسخة ح : تعليق

ويرِدُ عليهِ أن رسول الله ﷺ وأصحابَهُ فوَّتوا على انفسهم طول أعمارهم خيراً عظيما، وذلك فَرْضِيَّةُ التَّاخير.

المذهب الخامس، حكاه سيف الدين في الإحكام، أن الوجوب متعلق بوقت الإيقاع، أيِّ وقت كان، فَسَلم(88) من الإشكالات المتقدمة.

ويرِد عليه أن شأن الوجوب أن يكون متقدما، والفعل متأخرٌ عن الوجوب، وأما كون الوجوب يتبعُ الفعلَ فَغيرُ معْهود من الشريعة، فَلم يبْق الا القولَانِ الْأوَّلانِ، والقولُ فيهما.

والقولُ أن الوجوب متعلق بالقدْر المشترك بين أجزاء القامة، الكائن بين طرفيها، كالواجب المخيَّر، فكأنَّ صاحب الشرع قال : صَلِّ : إما في أول الوقتِ وإمَّا في وسطه وإما في آخره. وهذا القول يسلَمُ من جميع الإشكالات الواردة على الأقوال المتقدمة.

غير أن القائلين بهذا القول اختلفوا، هل يحتاج إذا اختار التاخيرَ إلى بدل أوْ لا ؟ فقيل : يحتاج، لأنه إن لم يَعْزم كان مُعْرضا، والإعْراض حرام، وما يندفع به الحرام واجبٌ، وقيل : لا يحتاج، لأنَّه لا دليل عليه، والقولُ بشيء لا دليل عليه لا ينبغي.

وأيضا إذا أتى بالبدل، حقُّهُ أن يسقط عنه وجوب الوقت، وذلك باطل. واختار الغزالي طريقة وُسْطَى وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك فلا يوجب عليه عزْماً، وبيْن من حصل بباله الفعلُ والترك، فهذا إنْ لم يَعْزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة، فيجبُ عليه العزم على الفعل، وهي طريقة وسْطى.

فرْع مرتَّبٌ : اذا قلنا بالتوسعة فهل ذلك مشروط بسلامة العاقبة، فإن مات قبل الفعل فقد أخر مختاراً فأثِمَ، وهو قول الشافعية أو لا ياثم، لأنَّهُ فعَل ما

---

(88) في نسخة ح : يسلم (بالفعل المضارع)، وسلِم بالفعل الماضي كما في نسخة ع، وهو كذلك ظاهر.

أُذِن له فيه، والأصل عدم اشتراط سلامة العاقبة، وهو مذهب المالكية، وهو الصحيح من جهة النظر.(89)

القاعدة الثالثة : الواجب به وهو سبب كالزوال للصلاة، ومِلْكِ النِصاب للزكاة، وما أشبه ذلك، فالمنصوب سببا أبداً ـــ القدْرُ المشتَرَك، والخصوصيات ساقطة عن الاعتبار، والله أعلم وأحكم.(90).

القاعدة الرابعة : الواجبُ به ايضا، ونريد بهذه، الأداةَ، فإنَّ الباء تكون سببية، وتكون للاستعانة نحو نجرت بالقَدُوم، ولهُ مُثُلٌ.(91)

أحدها : الماءُ الذي يُتوضأ به ويغتسل فإنه ليس سببا للوجوب، بل هو أداة يُعمَل بها الفعلُ، وكذلك التراب في التيمم*.

وثالثها : الثوبُ للسترة في الصلاة، والواجب من ذلك ثوبٌ مطلَق، وماءٌ مطلق، وترابٌ مطلق، لا ترابٌ معيّنٌ، ولا ماءٌ معيَّن، ولا ثوْبٌ معيَّن.

(89) علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الامام القرافي ـــ رحمه الله ـــ في هذه القاعدة الثانية من أقوال المذاهب التي ذكرها وحكاها، فقال ابن الشاط رحمه الله :
ما قاله القرافي من حكاية المذاهب ورَدِ ماردّه منها صحيح، وما مالَ إليه من تحسين قول الغزالي ليس بصحيح. إنما الصحيحُ أنْ لا حاجة إلى بدلٍ أصلا. وما قاله من تعلق الوجوب بالقدر المشترك، إن أراد الكلي فليس ذلك بصحيح، وان أراد تعلق الوجوب بفرد مما فيه المشترك فذلك صحيح. وما اختاره وصححه ونسبَه الى المالكية في مسألة المؤَخِرِ الذي يموت قبل الفعل صحيح. اهـ.

(90) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه القاعدة، ولخصه البقوري فيها، فقال :
ماقاله من ان الله تعالى جعل زوال الشمس سببا لصلاة الظهر، وجعَلَ مطلق الإتلاف سببا لوجوب الضمان، ومطلق النصاب سببا لوجوب الزكاة صحيح، وقد سبق له هذا مرارا عديدة. وقد كان يحتمل أن يُحمَل ذلك على أن مراده بالقدر المشترك واحد غير معَين مما فيه المشترك، وأن مراده بالمطلق ذلك ايضا، لولا أن كثيرا من المواضع التي وقع له فيها ذلك القول يصرح فيها بان القدر المشترك هو الكلي، وهذا لا يمنع من صحة تاويل كلامه بذلك.

(91) عبارة القرافي : الواجب به، وهو أداة يُفْعَلُ بها، فإن الباء كما تكون سَبَبِيَّةً تكون للاستعانة نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقَدوم، فالواجب به الذي هو أداة الشريعة لهُ مثل الخ.. وفي نسخة ح : تكون للاعانة. والمشهور على الالسنة استعمال كلمة الاستعانة (اي طلب الاعانةِ على العمل بالأداة).

(*) هو المثال الثاني.

ورابعُها : الجِمار في النُسُكِ أداةٌ لا سَبَبُ الوجوب.

وخامسها : الهدايا، أدواتٌ يُفعل بها الواجبُ، وسببُ الوجوب أيامُ النحر في الضحايا، والتمتع ونحوه من أسباب الهَدْي. والقدرُ المشترَك هو المطلوبُ فيها كُلِّها(92).

القاعدة الخامسة : الواجبُ عليه، وهو المكلف في فرض الكِفاية، فإنَّ مقْتَضى الخِطاب فيه التعلقُ بطائفةٍ غير معيَّنةٍ، بل هو بمطلقِ الطائفةِ الصالحة لإيقاع ذلك على الوجه الشرعي، وإنما يتعلق الوجوبُ بالكل، بحيث لا يضيعُ الواجِبُ، وإلا فالمقصود إنما هو طائفة غير معيَّنةٍ.

قلت : إن كان الوجوب متعلقا بالكل فليس هذا من الكُلِّ الواجب عليه، وإن كان الوجوب متعلقاً بطائفة غير معَينةٍ، فهذا يخالِف ما مضى لنا في قاعدة خطاب غير المعَيَّنِ والخطابِ الغيْر المعَيَّنِ، واللهُ أعلم.

القاعدة السادسة في الواجب عنده، وله مُثُلٌ :

أَحَدُهَا : الحَوْلُ إذا دَار بعدَ مِلْكِ النِصابِ، فإن النصاب سببٌ، ودَوَرَانُ الحول عليه شرط.

وثانيها عَدَمُ المانع، نحْوُ عدمِ الدَّيْنِ في الزكاة، وعدَمِ الحيض في الصلاةِ، والزوالُ سبَبُ وجوب الصلاة، ومِلْكُ النِصابِ سبب الوجوب في الزكاة.

وثالثها : وجوب التيمم عند عدم الماءِ، والاسبابُ للصلاة أوقاتُها، وأسبابُ الطهارة الحدَثُ وغيرُ هذا، والكلُّ من المُثُلِ على السَّوَاءِ في أن الواجبَ القَدْرُ المشتركُ، فلا اعتبار لخصوص دَينٍ ولا لخصوص حيْض.

القاعدة السابعة : الكلي المشترك الواجب منه. وله مثُلٌ في الشريعة :

أحدُها : الجِنْسُ المخْرَجُ منه زكاةُ الابل غَنَماً في عَدد، وإبِلاً في عدد آخر.

(92) علق ابن الشاط على ما جاء في هذه القاعدة الرابعة بقوله : ما قاله فيها صحيح، غير ما في قوله : القدر المشترك، على ما سبق.

وثانيها : الجنْسُ المخرَجُ منه زكاة الفطر، وهو الْحَبُّ الذي هو غالبُ قُوتِ البلَد، يُخْرَجُ منه صاعٌ، والقدرُ المشتركُ ـــ أيضا ـــ هو الواجبُ في ذلك.

القاعدة الثامنة : الواجِبُ عنه، وهو جِنْسُ المولّى عَليْه، كالعبدِ والزوجة(93)، فالقدرُ المشترك من ذلك، به تعَلُّقَ الوجُوبُ.

القاعدة التاسعة : الواجِبُ مِثْلُهُ، وله مِثالانِ :

أحدُهما : جزاءُ الصيد في الحج، فإنه يجب إخراج مثل الصيد المقتولِ في الاحرام والحَرَم، والمعتبَرُ في ذلك مُطْلَقُ الصيد، غزَالاً كانَ أو غَيْرَه، فلا يرادُ غزالٌ معَيَّن، ولا بقرةٌ ولا وَحْشٌ معيَّنة.

وثانيهما : المُتْلَفُ المِثْلِيُّ مِنْ المَكيلات والموزونات تجب غرامةُ مِثلِهِ، والواجب ـــ ايضا ـــ القدرُ المشترك، لا شيءٌ مُعيَّنٌ من ذلك.

القاعدة العاشرة : الواجب إليه، ولَهُ مُثُلٌ في الشريعة :

أَحَدُهَا غروبُ الشَّمْس في الصوْم، وثانيها هلال شوال، فالأول يجب الصومُ إليه، والثاني يَجبُ تتابُعُ الصوْم في الأيام إليه.

وثالِثُها : أواخرُ العِدَدِ(94) والاستبراء والإحْدادِ في عِدَّةِ الوفاة، يجب اتصال العِدَّةِ والاستبراء إلى تلك الغايات، وكذلك ما ذكرنا معه، فهذه أيضا(95)،

(93) اي فيجب أن يخْرج عن كل فرد منه (اي من المولّى عليه) صاعٌ في زكاة الفطر. ولم يلاحظ الشارع خصوص شخص دون شخص، بل مفهومَ الانسان الموصوف بالصفات التي لأجلها تجب عنه زكاة الفطر... الخ.

(94) في نسخة ح : العِدَّة : (هكذا بالافرادِ، ومعلومٌ أن جنس العِدة يصْدُق بالواحدة وبأكثر، وبالأنواع.

(95) في نسخة ح : «فهذه أسبابٌ... الخ. ويحتمل المعنى «فهذه أشياء كما في نسخة اخرى من تونس، والمعنى واضح في جميعها.

الواجبُ القدْرُ المشترَكُ مِنها لا شيءٌ معيَّنٌ. هنا تَمَّ ما تحت القاعدة الحاديةَ عشرةَ من القواعد.(96)

القاعدة الثانية عشرة(97) :

في تقرير أن النَّهْيَ يدل على الفساد أم لا ؟ فأقول :

قال ابن حنبل باقتضاء النهي للفساد مطلقا، كان النهي في نفس الماهية أو في أمر خارج عنها. وقال ابو حنيفة بالفرق بين أن يكون النهي في نفس الماهية فإنه يقتضي الفساد، أو في أمْرٍ خارج عنها فلا يقتضي الفساد، حتى قال في عُقود الرِّبا : تثبُتُ ولا تُفسَخ، ولكِنَّهُ يَرُدُّ الزائد في مِثل ما إذا باع دِرهما بدرهمين، يُقَرُّ المِلْكُ في درهم، ويَرُد الدرهم الزائد. ومالكٌ والشافعي يقولان بالبطلان في مسائل إذا كان النهيُ في أمرٍ خارج، ويقولان بالصحة في مسائل كذلك.

ولْنُبَيِّنْ ــ أولا ــ المراد بالنهي في نفسِ الماهية، وبالنهي في أمرٍ خارج، فنقول :

إن أركان العقد في البيع ــ مثلا ــ أربعة : عِوضانِ، ومُتَعاقِدان، فمتى سَلِمت الأركان الاربعة فقد وُجدت الماهية المعتبرةُ شرعاً، سالمةً عن النهي. فالنهيُ

---

(96) عقَّب ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه القواعد الست المندرجة في هذه القاعدة التي هي موضوع الفرق التاسع والستين، بدءاً من القاعدة الخامسة إلى العاشرة فقال :
ما قاله فيها صحيح، غير ما يُشْعِرُ كلامُهُ من متعلق الحكم بالكلي فإنه ليس بصحيح على ما تقرر مراراً، بل الصحيح تعلق الحكم بفرد غير معين مما فيه المعيَّن المشترك، فإن عَنَى ذلك فمراده صحيح.

(97) هي موضوع الفرق السبعين بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها. ج. 2 من الفروق، ص 82.
ماهية الشيء حقيقتُهُ الذاتية وعناصرهُ الأساسية التي يتركَّب منها، بحيث اذا فقد واحدٌ منها انعدمت حقيقة الشيء في وجودها الكامل. كما اذا قيل في تعريف الانسان وماهيته : هو الحيوان الناطق.

إنما تعلق حينئذ بأمر خارج عنها. ومتى انخزم واحدٌ منها فقد انعدَمت الماهية، لأن الماهية المركبة تعدم[98] لعدم جزء منها، كما تُعْدَم لجميع أجزائها.

ومثال الماهية المعدومة كأن يبيع سفيةٌ من سفيهٍ خمراً بخنزير، فالأجزاء كلها فاسدة، وإذا باع رشيدٌ من رشيد ثوْباً بخنزير، فالماهية ـــ ايضا ـــ معدومة لعدم ركن واحد منها، ولاخفاء بمثال الاثنين الباقيين[99]

وأما ما كان سالم الاركان، فكأنْ يبيعَ رشيدٌ من رشيد فضة بفضة، فإذا كانت إحدى الفضتين أكثر ـــ فالكثرةُ وصفٌ حصل لأحد العوَضيْن، والوصفُ متعلَّق النهي دون المَاهيةِ، فهذا هو معنى كون النهي في الماهيةِ أو في الخارج.

فأبو حنيفة فرَّق، ووَجْهُ تفريقه أنه يقول :

لو قلنا بالفساد مطلقا لسوَّيْنا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد، ولو قلنا بالصحة مطلقا لسَوَّيْنا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد في صفاتِها، وذلك غير جائز، فإن التسوية بيْن مَواطِن الفساد وبَيْنَ السالم عن الفساد خلاف القواعد، فتعيَّن ـــ حينئذ ـــ أن يقَابَلَ الأصل بالاصل، والوصفُ بالوصف، فنقول :

أصل الماهية سالِم عن النهي، والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصِّحةُ حتى يرِدَ نهْي، فيثبت لأصل الماهية الأصلُ الذي هو الصحّة، ويثبتَ

(98) تُعْدَم، هكذا في النسختين ع، ح، وكذا في كتاب الفروق، وكان مقتضى الجملة قبله وسياقها أن يقال : تنعدم، وكلنا هما صحيحة وسليمة المعبارة والمعنى.
(99) كأن يبيع رشيد من سفيهٍ، ثوبا بنقد، أو يبيع رشيد من سفيه خمرا بعرض ونحوه. فليتأمل.

للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفْسَدة الوصفُ العارضُ وهو النهي، فيفسُد الوصف دون الأول وهُو المطلوب، وهذا فقه حسن.(100)

واحتج أحمد بن حنبل رضي الله عنه ــ بأن النهي يعتمد المفاسد، فمتى وَرَدَ نهْيٌ أبطلنا ذلك العَقْد وذلك التصرف بجملته، فإن ذلك العقد إنما اقتضى تلك الماهية بذلك الوصف، أمّا بدونها فلم يتعرض له المتعاقدان بشيء، فبقي على الاصل غير معقود عليه، فيُرَدُّ من يد قابِضِه بغير عقد، وأطلق أحمد في هذا فأبطل الوضوء بالماء المغصوب، والذبحَ بالسكين المسْروق، لما قلناه، وأما نحن مع الشافعي فتوسطنا بين المذهبين، فقلنا بالفساد لأجْل النهي عن الوصف في مسائل دون مسائل.

ولنذكر من ذلك ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : الصلاة في الدار المغصوبة، قلنا نحنُ والشافعيةُ والحنفية بصحتها، وقال الحنابلة ببطلانها. فنحن نلاحظ أن متعلّق الامر قد وُجد فيها بكماله مع متعلَّق النهي، فالصلاة من حيث هي صلاة، حاصلةٌ، غيرَ أن المصلي

---

(100) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي من أول هذا الفرق الى قوله : «وهذا فقه حسن» بقوله : ما قاله القرافي حكاية مذهب وتقريره، وذلك صحيح، غير ما قاله من أن الماهية المركّبة كما تُعْدَم لِعدم كل اجزائها تُعدم لعدم بعض أجزائها، فإن ذلك ليس بصحيح، فإنه إذا عُدم بعض الأجزاء لم تتركب تلك الماهية، فلا يكون ذلك الجزء المعدوم جزءاً منها إلا بالتوهم، وبتقدير أن يكون جزأً في غير هذا الفرض، أما في هذا فلا، وغَيْرَ ما قاله من أن ذلك الذي قرره عن أبي حنيفة فقه حسن، فإن لقائل أن يقول : ليس الأمر كذلك، فإن الوصف إذا نُهيَ عنه سَرَى النهْي الى الموصوف، لأن الوصف لا وجود له مفارقا للموصوف، فيؤول الامر الى أن النهي يتسلط على الماهية الموصوفة بذلك الوصف، فتكون الماهية على ضربين : عارٍ عن ذلك الوصف فلا يتسلط النهي عليه، ومتّصِفٍ بذلك الوصف فتَسَلّط النهي عليه. اهـ
فليتأمَّل هذا التعقيب للفقيه ابن الشاط فإنه كلام دقيق وجليل، وهام ونفيس في التحقيق.

جَنى على حق صاحب الدار، فالنهي متعلقٌ بالمجاور، والحنابلة مشَوْا على أصلهم في التسوية بين الأصل والوصف.(101)

قلت : ذكر شهاب الدين رحمه لله الفرق الثالث والمائة وهو مسألة من مسائل هذه القاعدة، فالأولى أن نذكر ما في ذلك من مسألةٍ فنَقول :

إن صيام يومِ النحر، قيل فيه : لا ينعقِد قُرْبَةً، والصلاة في الدار المغصوبة، قبل فيها : تنعقد قُرْبةً، فما الفرق ؟

فالجواب أن الصلاة في الدار المغصوبة، النهي فيها متعلّق بالصِفة لا بالموصوف، والنهْي الواقع في يوم النحر متعلق بالموصوف لا بالصِفة، فكان هذا الفرق صحيحاً على مذهب من يُفَرِّق لا على مذهب ابن حنبل، والله اعلم.(102).

المسألة الثانية :

غَاصب الخُفِّ إذا مسح عليه، عندنا صَحَّتْ طهارته، ومسألته كمسألة الصلاة في الدار المغصوبة سواء بسواء، وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين هذا الفرع

---

(101) في نسخة ح : ذكر شهاب الدين في الفرق الثالث والمائة.. وما في نسخة ع أظهر وأسلم، لأنه ينص على المذكور وهو الفرق الذي هو مفعول به، بينما في الفرق هكذا بحرف الجر، يبقى منصوب الفعل غير مذكور، وتَمَامُ المعنى متوقف عليه وإن كان فضلة كما هو معروف في القواعد، على حد قوله تعالى : «وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين» فكلمة لاعبين حال، فالحال وصفٌ فضْلة منتصبٌ، مُفْهم في حالٍ، لكن المعنى في الآية متوقف عليه، فهو روحه فيها. فإن خلق الكون كله، وخلْق الكائنات الحية والمخلوقات العاقلة المكرّمة لأمر اقتضته الحكمة الالاهية البالغة، ومنه قوله تعالى : «وما خلقت الجن والانس الا ليعْبُدُونِ».
وقوله سبحانه، وما خلقنا السموات والارض وما بينهما إلا بالحق، وموضوع هذا الفرق عند القرافي هو الفرق بين قاعدة الصلواتِ في الدُّور المغصوبة تنعقد قُرْبَةً، بِخلاف الصيام في أيام الاعياد والجُمع منهي عنه.
ج 2، ص 118.

(102) قال ابن الشاط هنا معلقا على كلام القرافي فيها : لم يَزد على حكاية المذاهب ومستَندها، ولا كلام في ذلك.

وبين المُحْرِمِ إذا مَسَحَ على الخُّفِ، فإن المُحْرِمَ مخاطَبٌ في طهارته بالغسل ولم ياتِ به، فلمْ تَحْصُلْ حقيقةُ المامور به، وغاصبُ الخف أتى بحقيقةِ المامور به، ولكنه جنَى على صاحب الخف.(103)

المسألة الثالثة : الذي يصلي في ثوب مغصوب، أو يتوضأ بماءٍ مغصوب، أو يَحُجُّ بمالٍ حرام، كل هذه المسائل عندنا في الصحة سواءٌ، خلافاً لأحمد رضي الله عنه. ووجْهُ ما قلناهُ أن المامور به قد وُجد، والعِلَّةُ في المجاور.

فإن قيل : لا نسلمُ أن المامور به حاصلٌ في الطهارة والسُّتْرة، فإن ذلك الماء معدوم شرعا، وكذلك الثوب المغصوب، (للسترة)، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حِساًّ، ولا نقول هذا في نفقة الحج، فإنها خارجة عن أركان الحج، بل نفقة الطريق تحفظ حياة المسافر(104)، بخلاف المحرَّم في الصورتيْن، صُرِف فيما هو شرط، فكان الشرطُ معدوما.

قلت : نمنع أن الله تعالى أمر بالسترة واشترط فيها أن تكون الأداة مباحة، وكذلك نمنع أنه أمر بالطهارة واشترط في الأداة لها أن تكون مبَاحة، بل حرَّم الغصْب مطلقا، وأوجَبَ الطهارة مطلقا، ولم يقيد أصلا، فكما يتحقق(105) الغصبُ وإن قارَنَ مامورا، يتحقَّقُ(106) المامورُ وإن قارن مُحَرّماً.

فإن قلت : فما الفرق بين هذه المسائل وبين مسائل الربا ؟ ولِمَ لا وافقتَ الحنفية في تصحيح العقد فيها، كما صححتَ العبادة مع ثبوت النهي في الوصف

---

(103) قال ابن الشاط في أوّل هذه المسألة : ما قاله القرافي في ذلك صحيح إلى منتهى المسألة.

(104) عبارة القرافي رحمه الله : «ولا يمكن أن أقُولَ ذلك في الحج، فإن النفقة لا تعلُّق لها بالحج، لأنها ليست ركنا ولا صُرِفَتْ في ركن، بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر، بخلاف المحرَّم هنا طرف فيما هو شرط، فكان الشرط معدوما.

(105) في نسخة ح : فكما تحقّق (هكذا بصيغة الماضي).

(106) في نسخة ح : تحقق المامور (كذلك بصيغة الماضي)، ولعل التعبير بالمضارع الذي يقتضي التجدد في كل واقعة مماثلة أظهر، والله أعلم.

دون الأصل في الجميع، فالحنفية طرَدت أصلَها(107) دون المالكية والشافعية ؟.

قلت : المستند في ذلك أن تلك الحقائق متعلَّقات الرضى، والرضى لم يحصل إلَّا بمقابلة الواحد بالاثنين، فلو صححت العقد في البعض، لنقلتَ مِلْك البائع بغير رضاه، ورسول لله ﷺ يقول : «لا يحِلُّ مال امرىء مسلم إلَّا بطيبِ نفسه، وهذا لم تَطِبْ نفْسُهُ إلا بما يتعلقُّ العقدُ به، والصُّوَرُ الأُخَرُ ليس فيها هذا، فوقَعَ الفرْقُ.

القاعدة الثالثة عشرة(108)

في تقرير أن النهي ينقسم الى خاصٍ وعام، وتبْيين حالِهما في التنافي أوِ غَيْرِهِ، فنقول :

لاشكَّ أنهُ يوجَد النهي عاماً، كقوله : «لا تقتُلوا النفسَ» وخاصاً، «لا تقتلُوا الصيد»، ثم إنهما بحسَب التنافِي أوْ غيره ينقسمان ثلاثة أقسام :

1) **القسم الاول** : أن يتضادًّا وَيتنافيا، كقوله : لا تقتُلوا طلبةَ بني تميم، ولا تُبْقُوا من رجالهم أحداً، فحكْم هذا القِسْم أن يقدَّم الخاصُّ على العام، ففيه جمعٌ بين الدليلْين.

2) **القسم الثاني** : أن لا يتضادّا، ولا يكون لأحدِهما مناسبةٌ يختص بهَا دون الآخَر، كقولك : لا تَقْتُلُوا النفْسَ، لا تقتلوا الرِّجال، الصحيح أنه لا يُخَصِّصُه، إذْ هُما من قاعِدَةِ ذِكْرِ بَعْض العَام، وجُزءُ الشيْء لا يكون مخصّصا،

(107) أيْ جعلتْه مطرِدا، ومنطبقا على جميع الحالات والجزئيات والصور المماثلة، بين أن يكون النهي في نفس الماهية فيقتضي الفساد، أو في أمر خارج عنها فلا، كما سبق بيانه في أول القاعدة الثانية عشرة من هذه القواعد الأصولية.

(108) هي موضوع الفرق الثامن والثلاثين بين قاعدة النهي الخاص وقاعدة النهي العام. ج 1، ص 209. وقد علق ابن الشاط على هذا الفرق وما يليه من الفروق الى آخر الفرق السادس والاربعين، فقال : ما قالهُ القرافي في هذه الفروق كلها صحيح، والله أعلم.

وقيل على الشذوذ : إنَّهُ يُخَصصه من طريق المفهومِ، فإنَّ ذِكْرَ الرِّجال يقتضي مفهُومُه قتْلَ غيرهم.

القسم الثالث : أن لا يتنافيا، ويكونُ لأحدهما مناسبة تخصه في متعلّقه، وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الاولى : كقوله تعالى «حرمت عليكُمُ الميتة»(109) وقوله تعالى : «**لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرُم**»(110) فيضْطَرُّ المُحْرِمِ الى أكل الميتة أو الصيد، قال مالِك : ياكَل الميتة ويترك الصيد، لأنه وإن حُرِّمَ جميع ذلك، إلا أن تحريم الصيد له مناسبة بالإحرام، ومَفْسدتُهُ التي اعتمدها النهيُ إنما هي في الإحرام، وأما مفسَدة أكْل الميتة فذلك أمرٌ عام لا تعَلُّقَ له بخصوص الإحرام، والخاصُّ مِنْ(111) المفاسِدِ أشَدُّ اجْتنابا، وهذا في العرف كَعَدُوِّكَ الخاص بك، وعَدُوِّك من حيثُ المِلَّةُ وحَذَرُك من العدُوّ الخاصِ ينبغي أن يكون أشدَّ من الذي عاداكَ لا بخصوصيتك، فإن شغْل عدوك الخاص بك يكونُ أشَّدَ من شغل عدوك الآخرِ بك.

المسألة الثانية

اذا لم يجد المصلي ما يستره إلَّا حريراً أو نجسا، قال أصحابُنا : يصلي في الحرير ويترك النَجِس، لأنَّ مفسدة النجاسة خاصةٌ بالصلاة.

فإن قيل : اذا كانت المفْسدة العامة، جميعُ الحالات تَعُمُّها، والخاصةُ ليست كذلك، فالعامة أولى، والقاعدةُ أن المفاسد إذا تعارضَتْ يُصار لِأدناها كما تُقطَعُ اليَدُ المتآكلة لبقاء النفْسِ، قلنا : هذا مُسَلَّم، أن الامرَ هكذا يكون إذا لم يكن للمفسدة تعلق بخصوص الحال، وأما إذا كان لها تعلق به فالأمر كما قلنا.

المسألة الثالثة

وقع في المذهب مسألة مشكلة، وهي : أن من استجار دابة الى بَلد معَيَّن،

(109) سورة المائدة : الآية 3

(110) المائدة : الاية 95

(111) في نسخة ح : في. ولعلّ الأُولى، أنسَبُ وأظهرُ في الدلالة على المعنى لأنَّ مِنْ بيانيةٌ.

فتجاوزَ بها تلك البلدة متعَدِّيا، فإن لربها تضمِينَه الدابَّةَ وإنْ رَدّها سالمة، والغاصِبُ إذا تعَدَّى بالغصب في الدَّابة ورَدّها سالِمةً لا يكون لربها تضْمِينُه إجماعاً، وغايةُ هذا المتعدِّي أن يكون كالغاصِب، والغاصب لا يضمَن، فكيف كان هذا ؟ فردَّه بعضُ الفقهاء إلى هذه القاعدة بأن قال : إن النهيَ عند الغصب نهيٌ عامٌ لا يختصُّ بحالةٍ دون أخرى ولا عيْنٍ دون عين، وفي قضية الدابة وُجدَ نهْيٌ خاص في عينٍ خاصةٍ (112) فإنه لمَّا آجَرَهُ إلى الغاية المتعينة فقد نهاه أن يجاوزَها، والقاعدة أن النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عامٌّ ولا يتعلق بخصوص تلك الحالة، فهذا فرق ما بين الغاصب والمتعَدِي، فلا يلزَمُ من عدم تضمين الغاصب مع الرد أن لا يضمن المتعدي مع الرَّد، لقوة النهي في حقه.

قال شهاب الدين رحمه الله : ويَرِدُ عليه أسئلة :

أحدها أن القاعدةَ إنما هي في التعارض ولم يقع هاهنا تعارض، فلم يجتمع نهْي الغصب ونهْيُ التعدي فقُدِّمَ أحدهما على الآخر، بل انفردَ نهْي المُتَعَدِّي وحْدَه في هذه الصورة.

قلت : القاعدة أن النهي الخاص بالحالة المعيَّنةِ أقوى منْ النَّهي العامٌ مطلقا، وقد وجِدَ في القاعدة المقرَّرة وهي : إذا وُجد نهيَانِ فترجح أحدهما بأن كان خاصا بحالة معيَّنة قُبِل به(113)، وليس الأمْرُ أنَّ ذلك لا يكون إلا في تِلْكَ القاعدة، ولهذا قررناها بأن الْحَذَرَ من العَدُوٌ الخَاص يكون أشَدَّ من الحَذَرِ من العَدُوِّ العام.

قال شهاب الدين : وثانيها أن النهي الخاص ها هنا نهْي آدمي، والنهي

---

(112) هكذا في النسختين المعتمدتين في المراجعة والتصحيح، والمقابلة والتحقيق، خاص بدون تاء التانيث، ولعل الصواب : خاصةً بالتانيث، لأن كلمة عيْن مؤنثة في جميع مدلولاتها ومعانيها اللغوية والشرعية كما يستفاد من تتبع مواقعها واستقرائها في السياق، وهنا يراد بها مسألة وواقعة خاصة، والله أعلم.

(113) في نسخة ح : قيل به، والمعنى في النسختين يعْني تقديمه وقَبولَه والأخذ به.

العام نهْيُ الله تعالى : وَلا يُرَجَّحُ نهْيُ الآدَمِي لأجْل خصوصه على نَهْيِ الله تعالى مع عمومه.

قال : فإن قلت : اذا نَهى الآدميُّ فقد صحِبَهُ نهْيُ الله تعالى، ففي الحقيقة إنما رجّحنا بين نهييْن لله تعالى : أحدهما عام والآخر خاص، قال : قلت : هذا كلام صحيح، ولكن النهي الذي صحِب نهْيَ العَبْدِ هو نهْيٌ عامٌّ، وهو نهْيُ الغَصْبِ بِعَيْنِهِ.

قلت : ليْسَ كذلك، بل النهيُ الذي صحِبَ نهيَ العبد هو نهيٌ خاص لله تعالى كنهي العبد، غاية ما فيه أنه يستند الى أدلةٍ عامَّة دالة على ذلك.

قال شهاب الدين رحمه الله : وثالثها أنا إذا قِسنا ترْكَ الضمَان في هذه الصورة على ترْك الضمان في صورة الغصْب كان القياس صحيحا، سالما عن المعارض، ولوْ قسْنا هنالك الحرير على النجِس والميتةَ على الصيد لأدَّى ذلك إلى مفسَدة، مِن حيث بقاء المصَلي عُرْيانا، وهلاكُ المُحْرِمِ بالجوع، فكيف سُوِّيَ بين موضع لا مُعارض للقياس فيه، وموضعِ للقياس فيه مُعارض.

قلت : هذا كلام على قياس لم يَبْذُلَهُ فارق، وكيف، والحالة الخاصةُ ليست كالحالة العامة ؟ فعَدَمُ حمْلِ الحريرِ على النجِس هو الأصل، وعدَم حمْل الميتة على الصيد هو الأصْل، ولا نَقُول : خرج شيءٌ من ذلك عن الأصل لما يلزم عَليه من المفسدة، واللهُ أعْلَمُ.

القاعدة الرابعة عشرة(114)

في تقرير الإذن العام من قِبَلِ صاحب الشرع، والإذنِ الخاص من المالِك، وبيان ترتب الضمان عليهما او عدمه، فنقول :

الإذنُ العَامُّ من الشارع كإذْن الشرع للمكلّف أن ينقل من أسباب(115)

---

(114) هذه القاعِدةُ هي موضوع الفرق الثاني والثلاثين بين قاعدة الإذنِ العَامِّ من قِبَلِ صاحب الشرع في التصرفات، وبَيْنَ إذن المالك الآدَمِي في التصرفات في أن الأول لا يسقط الضمان، والثاني يسقطه». الجزء 1، ص 195.

(115) لعله : من أشياء بَيْتِهِ او من اسباب مِلْكِهِ.

بيتِهِ لجهة أخرى منه ما شاء، والإذن الخاص من المالك كإذنه للذى أَوْدَعَ عنده وديعتَه أن يحملَها في يدِهِ لبَيته. فإذا ظهر ما بينهُمَا(116) بالمثال فنقول :

الإذن العام لا يُسقِط الضمانَ، والإذنُ الخاص يسقطه. وَسِرُّ ذلك أن الحق تعالى تفَضل على عباده فجعل ما بيْن أيْديهم مِلْكاً تَاماً لهم، فلا ينتقل عن مِلكهم إلا برضاهم وإذنهم، كما أن ما كان لله تعالى صِرْفاً لا يتمكن العباد من إسقاطه، بل ذلك بإسقاط الله له، ويتَّضح الفرق بثلاث مسائل :

المسألة الأولى : الوديعة إذا حملها من أُلقيت عنده ليحفظها ببيته(117) فسقطت من يده فانكسرت لا ضمان عليه، لأن مالِكها أذن له في ذلك الحمل الذي انكسرت بِهِ، فلو سقط عليها شيء من يده فانكسَرَتْ ضمِن، لأن صاحب الوديعة لم ياذن له في ذلك.

فإن قيل : أذِنَ الله تعالى أن يحمِل ذلك الذي سقَط على الوديعة، قلنا : إذْن الله هو الإذْن العام لا يُسقط الضمان، وإنما يُسقِطه الإذن الخاصُّ.

المسألة الثانية : اذا استعار شيئا فسقط من يده، أو حمل شيئا فوقع عليها(118)، الحكمُ كالحكم في المسألة المذكورة قبلها.

(116) نسخة ح : ما فيها، والأولى أوضح وأظهر في الدلالة والمعنى العود ضمير التثنية على الإذن العام والإذن الخاص.

(117) في نسخة ح : فحفظها ببيّنَةٍ، والعبارة الاظهر والاوضح، والأنسب للمعنى. هي عبارة القرافي هنا التي تزيد المسألة وضوحا، فقد قال : الوديعة اذا شالها المودع وحوَّلها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لا ضمان عليه، لانه ماذون له بذلك الفعْل الذي انكسرت به...»

(118) كذا في النسختين : ع،ح، ولعل الصواب عليه بضمير التذكير، العائد على الشيء، المستعارِ إلا أن يراعى فيه معنى الإعارة او العارية، وهي الشيء المستعار للانتفاع به ثم ارجاعه لصاحبه على أصله، وهي في ذلك أشبه بالوديعة من حيث ضرورة الحفاظ عليها الى حين ردها، ومن ذلك المعنى قول لبيد مشبها لما عند الانسان من مال او متاع يؤول الى الزوال

وما المال والأهْلُون إلا ودائع ... ولابُدَّ يوما أن تردّ الودائع

وقيل في ذلك : المال ظل زائل، وعارية مستردة، ولذلك امر الله الانسان بالإنفاقِ يكون عندهُ من المال في وجوه البر والخير والاحسان فقال تعالى : «**وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه، فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجرٌ كريم**».

المسألة الثالثة : إذا اضطرَّ إلى طعام غيْرِه فأكله في المخمصة جاز، وهل يضمن له القيمة أم لا ؟ قولان : أحدهما لا يضمن، لأن الدفع كان واجبا على المالك، والثاني يجب، وهو الأشهر، لأن إذن المالك لم يوجَد، وانما وجِدَ إذْنُ صاحب الشرْع، فانتفى الإثمُ لذلك،(119) لا الضمانُ، وأيضا فإن المِلْك اذا دار زواله بين المرتبة الدنيا والعليا فبِالدنيا أوْلَى، وذلك بأن يعطيه بثمن(120) استصحابا للملك بحسب الإمكان.

القاعدة الخامسة عشرة(121)

نقرر فيها المندوب الذي يقدم على الواجب والمندوب الذي لا يقدَّم على الواجب.

إعلمْ ــ أولاً ــ أن الغالب تفضيل الواجب على المندوب، هذا من حيث الجملة، لقوله عليه السلام ــ عن الله تعالى : «ما تقربَ إليَّ عبدي بمثل أداءِ ما افترضتُ عليه(122)، وأيضا فالمصالح والمفاسد تختلف، وبحسب اختلافها يختلف الامر والنهي في القوة وعدم القوة.

(119) في نسخة ح : بانتفاء الإثم لذلك الضمان، بالمصدر، والأولى أظهر لأن انتفاء الاثم مرتب عن إذن الشرع ومُسبَّبٌ عنه.

(120) في نسخة ح : بأن نعطيه بنون المضارعة، وصيغة الياء أنسب، لأن الاسم الظاهر الذي يعود عليه الضمير، يعتبر من قبيل الغائب كما هو معروف في قواعد النحو، وأساليب الخطاب.
وقد علق ابن الشاط على كلام القرافي في أول هذا الفرق إلى قوله في المقارنة بين الحفاظ على فضيلة الجماعة، وفضيلة الوقت اثناء الجمع بين المغرب والعشاء ليلة المطر، وتقديم مراعاة الأولى على مراعاة الثانية فقال ابن الشاط هنا : ما ذكره وقرره هنا صحيح كما قرر. اهـ.

(121) هي موضوع الفرق الخامس والثمانين بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب. ج 2 ص 122.

(122) أصله حديث قدسي صحيح. ونصُّه : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ : إن الله تعالى يقول : من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب الي عبدي بشيء احبَّ الي مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه، فاذا احببتُه كنتُ سمعه الذي يسمع بِهِ، وبصرهِ الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لَأعيذنّه.»

هذا هو الغالب الكثير، ولكنه جاء في الشريعة الاسلامية أشياء هي اكثر مصلحة، وأعظم ثوابا، وحكمها الندْبية، فقدم فيها المندوب على الواجب من حيث كثرة الثواب وقلته، وذلك في سبع صُوَر :

الصورة الأولى : إنظار المعسر بالدَّيْن واجبٌ، وإبراؤه منه مندوب إليه، وهو أعظم أجراً من الإنظار، لأن مصلحته أعظم، إذ من أبرأ فقد أنظر، فإن معنى الانظارِ عدمُ المطالَبة في الحال.(123)

الصورة الثانية صلاة الجماعة مندوب اليها، وهي تَفْضُلُ صلاة الفذ بسبع

---

(123) الانظار بالظاء المشالة، مصدر الفعل الرباعي أنظره إذا أخره وأمهله في أمْرٍ. والمراد إمهال المدين والإفساح له في أجَلِ أدائه للدين، والتوسعة عليه بذلك إلى حين يُسْره وتمكنه من القدرة على الأداء وردّ الدين إلى صاحبه.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة مما ذكره البقوري، فقال : ما قاله القرافي في ذلك غيرُ مسلّم ولا صحيح، بل الإنظار أعظم أجرا من جهة أنه واجبٌ، والقاعدة أن الواجب أعظم اجرا من المندوب، بدليل الحديث المتقدم (وهو الحديث القدسي السابق المتضمنُ لِأفضلية التقرب إلى الله بأداء الفرائض أولا، ثم بأداء ما تيسر وأمكن من النوافل ثانيا، ولا معارض له.

وما استدل به من قوله تعالى : «**وأن تصَّدَّقوا خير لكم**» نقول بموجبه، ولا يلزم منه مقصوده. وما قاله من أن مصلحة الْإبراء أعظم، لاشتماله على الواجب الذي هو الانظار، ليس بصحيح، لأن الإنظار تاخير الطلب بالدين، وهو مستلزم لطلب الدين بعد، والإبراء إسقاط بالكلية، وهو مستلزم لعدم طلبه بعد، فكيف يصح أن يكون ما يستلزم عدم الطلب متضمنا لِمَا يستلزم الطلب. اهـ.

قلت : ويظهر أن ما قاله ابن الشاط سليمٌ، لأنه المستفاد من الآية الكريمة «**وإن كان ذو عُسْرةٍ فَنَظِرةٌ الى مَيْسُرَةٍ، وأن تَصَّدّقوا خير لكم إن كنتم تعلمون**»، ولقول النبي ﷺ : من أنظر معسرا ووضع له أظله الله يوم القيامة تحت عرشه حيث لا ظل إلا ظله، روَاهُ الامام الترمذي، وصححه رحمه الله عن أبي هريرة رضي الله عنه، فإنْظار المدين مطلوب، وإبراؤه واعفاؤه من الدين مرغوب ومندوب، وهو خير ثوابا وأعظم أجرا، واللهُ أعلم.

وعشرين درجة، فدل ذلك على أن مصلحته عند الله اكثر من مصلحة الواجب.(124)

الصورة الثالثة : الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ خيرٌ من الف صلاة في غيره إلا المسجد الحرامَ. والمراد التفضيل بالمثوبة كما في الجماعة مع الانفراد، وقد فضَلَ المندوبُ الواجبَ، وذلك يدل على أن الصلاة في ذلك المكان أعظم عند الله سبحانه وتعالى.(125)

الصورة الرابعة : الصلاةُ في المسجد الحرام أفضَلُ من ألْف ومائة صلاة في غيره(126).

(124) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه الصورة والمسألة الثانية ولخَّصَه البقوري، فقال (اي ابن الشاط : ليست الجماعة منفصلة عن الصلاة، بل الجماعة وصف للصلاة، فضلتْ به على وصف الانفرادِ، فصلاة المكلف اذا فعلها في جماعة وقعَتْ واجبة، واذا فعلها وحدَه وقعتْ كذلك، غير أنَّ احد الواجبين أعظم من الاخر، ولا ينكر مثلِ ذلك.
ثم قال : «وأما أن يقال : إن صلاة الظهر ـــ مثلا ـــ اذا أوقعها المكلَّف في جماعة، فكونُها صلاة ظهر هو الواجب، وكونها في جماعةٍ هو المنْدُوب، فليس ذلك بصحيح بِوْجهٍ، لأن كونها في جماعة ليس منفصلا عن كونها ظهراً، بل هي ظهر، وهي في جماعة، اهـ.

(125) عقّب ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة بقوله : إن كانت الصلاة التي تصلَّى في مسجد النبي ﷺ واجبة فهي تفضُل تلك الصلاة بنفسها اذا صُلّيتْ في غيره، وإن كانت نافلة فهي تفضل تلك الصلاة بنفسها اذا صُليتْ في غيره. اهـ.
وكذا الامر بالنسبة للمسجد الحرام.
قلت : ويؤخذ هذاالملحظ ويستفاد من قول النبي ﷺ : صلاة في مسجدي هذا خير من ألْفِ صلاةٍ فيما سواه. حيث ورد فيه ذكر الصلاة نكرة اسم جنس، وهي بذلك تشمل الفريضة والنافلة وتصدُق عليهما معا.

(126) كذا في النسختين ع، وح وغيرها، وكذا في هذه المسألة في كتاب الفروق حيث قال القرافي : «الصلاة في المسجد الحرام أفْضَلُ من ألف صلاة ومائة صلاة في غيره، كما خرجه الثقات : ابن عبد البر وغيره)، ونصوص الاحاديث الواردة في فضل المسجد الحرام والمسجد النبوي هي : «صلاةٌ في مسجدي هذا أفضل من الف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في هذا»، وفي رواية اخرى : وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة الف صلاة فيما سواه».
وعبارة الفروق لا تؤدي نفس المعنى المنصوص عليه في الحديث كما هو ظاهر عند التأمل، إلا بشيء من التأويل للعبارة وحمْلها على ما يدل عليه الحديث من الأفضلية بمائة الف صلاة لا بألف ومائةٍ كما قد يتبادر الى الذهن من العبارة.

الصورة الخامسة : الصلاة في بيت المقدس بخمسمائة صلاة.

الصورة السادسة : الصلاة بِسِوَاكٍ خيرٌ من سبعين صلاة بغير سِواكٍ.

الصورة السابعة : الخشوع في الصلاة مندوب إليه.

وحيث كان هذا فأقول :

المصالح مَتَى عَظُمتْ كانت مقدَّمة، سواء كان ذلك ندبا او واجبا. فإذا رأينا ندبا مقدما فما ذاك إلا لأن المصحلة فيه أعظم، وإذا رأينا واجبا مقدَّما فذلك أيضا لذلك المعنى.

فالشأن في الشريعة التقديم بقوة المصلحة، والغالب أيضا أنَّ ما عظُمَتْ مصلحتُه أن يكون حكمه الوجوب، وما قصر عن ذلك أن يكون نَدْبا.

قلت : المثالان الأولان ظاهر فيهما ما ذكَرَهُ بِحَسَبِ بادئ النظر لا بحسَبِ التحقيق، والمثالان الأخيران بَعيدان من ذلك غاية، فإن الصلاة بسواك مع الصلاة بغير سواك، ما وقع التفضيل بين واجب وندب، وإنما وقع بين صلاتين متساويتين في الحكم، فرضِ(127) الوجوب أو غيره، وزادتْ الواحدة بالسواك، والسِواكُ هو المندوب، وليس في السواك مفاضَلةٌ، وكذلك حديث الخشوع، والصور الآخَرُ فيها نظَرٌ، بل ليس ظاهراً(128) إلا في المثال الاول فقط.

وأما صلاة الجماعة تفضُلُ صلاة الفذ فلا، فإن التفضيل ما وقعَ إلَّا بين واجبين، وأحدُ الواجبَيْن زادَ على الآخرَ بانضمام مندوب اليه.

---

(127) في نسخة ح : فرضية (بالمصدَر الصناعي كما يقول النحاة في مثل هذه الصيغة)

(128) في نسخة ح : بل ليس ظاهر، ولعله : ليس بظاهر كما في نسخة أخرى، فسقطت الباء من خبر ليس في النسْخ، وهي تزاد في خبرها اطرادا، كما في قوله تعالى: «أليس الله بأعلم بالشاكرين»، وقوله سبحانه : أليس الله بكافٍ عبده»، وقوله جل علاه : «أَلَيْسَ الله بأحكم الحاكمين» وكذلك بعدما، كما في قوله تعالى : «وما الله بغافل عما يعملون» وقوله سبحانه : وما ربك بظَلَّام للعبيد... وقد قرر ابن مالك هذه القاعدة في بيت من الفيته في النحو، فقال :

وبعْدما وليس جرَّ البا الخبَـرَ   وبعْدَ لا ونفـي كـان قد يُجَــرُّ

والمعنى : ليس ما ذكر القرافي في هذه الصور ومسائلها من التوجيه ظاهرا، والله أعلم.

قال شهاب الدين رحمه الله : وممَّا قُدِّم فيه فعل المندوب على الواجب في الشرع، الجمع للمطر، والجمعُ بعرفة، وترْكُ الجمعة بعَرفة(129).

وبيان ذلك أنه لما كان المطر والطين والظلمة كان إن بقي الأمر بالخروج للصلاة في العتَمَة لحِقَتْ المشقَّة الناسَ، والشريعَةُ جآت برفْعها، وكان فيها مع ذلك حِفْظُ الواجِبِ، وهو إيقاع الصلاة في وقتها، وإن قيل لهم : لا تخرجوا إليها لأجْل المشقة، فإما أن يقال لهم : صَلوا أفرادا في بيوتكم، وتفوتهم فضيلة الجماعة وذلك مندوب، وإما ان يقال لهم : صلوا الْآنَ مجتمعِين، فيحفظ عليهِمْ المندوب، وفي ذلك تضييع الواجب الذي هو أداء الصلاة في وقتها كما كان، فكان تقديما للمندوب على الواجب، وكذا الامر أيضا بعرفة، تُرك فيه الواجب، وهو إيقاع الصلاة في وقتها، ليحصل اتصال الجمع بالذكر، وذلك مندوب إليه، وكذلك تَرْك الجمعة بها (اي بعرفة) من حيث إن الظهر بها يُصَلَّى سِرا لا جَهْراً، وبهذا أسْكتَ

= وأما حديث الخشوع، فالمراد به الحديث الصحيح الذي أورده الامام القرافي في الكلام على الصورة والمسألة السابعة المتعلقة بالخشوع في الصلاة، وهو قول النبي ﷺ : إذا نُودِيَ للصلاة فلا تاتوها، وأنتم تسعَوْن، وأتُوها وعليكم السكينة والوقار، فما أدركتم فصَلوا، وما فاتكم فأتِموا، وروي : وما فاتكُمْ فاقْضُوا». قال القرافي حاكيا عن بعض العلماء : إنما امر ﷺ صحابته وأمته بعدم الإفراط في السعي لأنه اذا قدِم على الصلاة عقب شدة السعي يكون عنده انبهار وقلق يمنعه من الخشوع. اهـ.

وعلق ابن الشاط على ذلك بقوله : لا يتعين ما قاله ذلك العالم، بل لِقائِلٍ أن يقول : إن الامر بالسكينة انما كان، لِأن ضدها المنهي عنه، الذي هو شدة السعي شاغل للبال، مُنافٍ للحضور (اي حضور البال) الذي هو شرط في صحة الصلاة بحسب الوسع... فليس في الحديث على هذا الوجه ما يدل على تقديم مندوب ولا تفضيله على واجب، بل فيه النهْيُ عن التسبب في الإخْلَالِ بشرط الواجب الذي هو حضور البال، وحضوره شرط في الخشوع، والله أعلم.

(129) أوْرَدَ الامام القرافي رحمه الله هذه المسائل، وذكَرها في أول الفرق الخامس والثمانين، وفصلها وبسطها بسطا واضحا شافيا، وهو ما اختصره الشيخ البقوري في ذكرهِ لها هنا.

وقال في ذلك : إنَّ الجمع بعرفة تُرك فيه واجبان : أحدهما تاخير الصلاة لوقتها وهي العصر، فتصلى مع الظهر مع إمكان الجمع في تحصيل مصلحة الوقت ودفع الضرر. وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسائل بأن ما قاله في ذلك صحيح لا باس به.

مالك أبا يوسف حيث نازعَه أن الجمعة لا تُصَلَّى.(130) وأيضا، فالخطبة ظاهرٌ منها أنها لعرفة لا للجمعة.

فأجاب لِمَ كان ؟ فقال : أما يوم عرفة فالجمعة لم تكن فيها، لأنهُ جُعِلَ للنادر حكم الغالب، والغالبُ لا جمعة عليه، إذ هم مسافرون، فليس في ذلك تَرْكُ الواجِب.

وأمَّا تَرْكُ تأخير العصر إلى وقتها فلضرورة الإقبال على الله تعالى في ذلك اليوم أن يتصل، لأنه يوم عظيم لا يُوصَلُ إليهِ إلا بالمشقة العظيمة، فكانت مصلحة ذلك الإقبال أن يحصُلَ أعظمُ من الوقت.

وأما تقديم الجمع لليلة المطر فذلك لأن مصلحة الجمع الذي هو مندوب أعظم عند الله من مصلحة الوقت، وذلك أفضل، لقوله ﷺ : تفْضُلُ صلاةُ الجماعة صلاةَ الفذ بسبعٍ وعشرين درجة، وقد تقدمت الصورة المذكورة.

وبهذه القاعدة يظهر أن كثرة الثواب وقلتَه قد تُعْرف بكثرة المصالح وقلتها، وتُعْرف أيضا بكثْرة الفِعل وقِلته، وتُعْرَفُ أيضا بجهْدِ الفعل ويَسَارَتِهِ، وقد يختلف باختلاف المقاصد، والمقاصد تتفاوتُ غاية، وقد يوجَدُ خلافُ هذا كتفضيل

---

(130) ذكر القرافي رحمه الله هذه المسألة بشيء من البيان، والتفصيل، فقال :
لما حج هارون الرشيد ومعه أبو يوسف، واجتمعا بمالك في المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام وقع البحث في ذلك، فقال أبو يوسف : إذا اجتمع الجمعة والظهر يوم عرفة قدمت الجمعة لأنها أفضل وواجبة قبل الظهر مع الإمكان. قال له مالك : إن ذلك خلاف السُّنة، وقال له ابو يوسف : من أين لك ذلك وأنه خلاف السنة، فإن رسول الله ﷺ صلى بالناس ركعتين، قبلَهما خطبة، وهذه هي صلاة الجمعة ؟ فقال له مالِك : جهر فيهما أوْ أسرَّ ؟ فسكتَ ابو يوسف، فظهرت الحجة لمالكٍ بسبب الإسْرار، رضي الله عنهم اجمعين. لأن الجمعة جهرية، فلمّا صلى عليه السلام ركعتين سِراً دل ذلك على أنه صلى الظهر سفرية وترك الجمعة، والخطبة ليوم عرفة لا ليوم الجمعة، لأن عرفة، انما خطبتُهُ لتعليم الناس مناسك الحج، كانت في يوم الجمعة أوْ لا. اهـ.

قلت : وهذه المناظرة والمحاورة نموذج للمناظرات العلمية الهادئة، والمحاورات الرزينة النافعة التي كان العلماء يتبادلونها بالحجة والمنطق للوصول الى الحقيقة والصواب والإقناع والاقتناع. رحمهم الله.

القصر على الإتمام، وتفضيل تكبيرة الإحرام على غيرها من التكبيرات، وتفضيل قرآة أم القرآن في الصلاة عليه في غير الصلاة، ولله أن يفعلَ ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهذه قاعدة أدرجتها في هذه التي هي القاعدة الخامسة عشرة.(131)

(131) القاعدة المدرجة هنا هي موضوع الفرق السادس والثمانين بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب، وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب، ج 2 ص 131.

وقد ذكر القرافي رحمه الله قبل هذا الفرق في معرض إجابته عن الاسئلة الشائكة حول الجمع ليلة المطر، والجمع بعرفة، وترك صلاة الجمعة يوم عرفة، بيانا وتوضيحا فقال :
إن المندوبات قسمانِ : قسم تقْصُرُ مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب، فإن أوامر الشرع تتْبَعُ المصالح الخاصة والراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخاصة أو الراجحة حتى يكون أدنى المصالح يترتب عنه الثواب، ثم تترقى المصلحة والندب وتعظُم رتبته حتى يكون أعْلى رتَب المندوبات تليه ادنى رتب الواجبات، وأدنى رتَب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات ثم تترقى المفاسد والكراهة في العظم حتى يكون أعْلَى رتب المكروهات تليه أدْنى رتب المحرمات، هذا هو القاعدة العامة (وهو القسم الاول من المندوبات).
ثم إنه قدْ وُجِد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات، وثوابُها أعظم من ثواب الواجبات، وذلكَ يدل على أن مصالحها أعظم من مصالح الواجبات، لأن الأصلَ في كثرة الثواب وقلتِه كثرةُ المصالح وقلتُها. ألَا ترى أن ثوابَ التصدق بدينارٍ، أعظمُ منه بدرهم، وأنّ سَدَّخلة الولي الصالح أعظم من سَدَّخلة الفاسِق الطالح، لِأن مصلحة بقاء الولي والعالم لنفسه ولِلخَلْق اعظمُ، هذه هي القاعدة العامة في غالب موارِد الشريعة.
ثم إنه قد وقع في الشريعة مواضع مستوية في المصلحة، وأحدها أكثر ثوابا، كقرآة الفاتحة في الصلاة وغيرها، والتصدق بشاة او دينار في الزكاة، وفي غيرها من صدقة التطوع..الخ وهو في الشريعة قليل، ولله تعالى أن يفضل أحد المتساويين على الآخَرِ اهـ.
وعلق ابن الشاط على كلام القرافي هنا، فلم يسلم ولم يصحح القول بوجود مندوبات أفضل من الواجبات، ولا باعتبار ثوابها اكثر من الواجبات، وسلم وصحح القول بمساواة التصدق بدينار أو درهم في صدقة الزكاة والتطوع بشرط استواء حال المتصدِّق والمتصدِّق عليه، كما لم يُسلم باستواء قراة الفاتحة في الصلاة وغيرها، وسلم وصحح القول بان لله ان يفضل أحد المتساوين على الآخَرِ بإرادتِهِ وفضله.

القاعدة السادسة عشرة(132)

في تبيين أن القضاء يجب بالأمرِ الأول أو بأمر جديد ؟

على أنَّا قدمنا في القضاء حيث حددناه، أنه يجب بأمر جديد، ولكنا نبسط الكلام على ذلك هنا، فنقول :

ذهب بعض الأصوليين إلَى أنه يجب بالأمر الأول، والأكثرُ منهم إلَى انه يجب بأمر ثان. فمن قال بالأول، قال : إن الامر بالعبادة في وقت معين أمْرٌ بشيئين : أحدهما الأمر بالعبادة، والآخَرُ تخصيصه بالزمان، فإذا ذهب أحد الجزئين ينبغي أن يبقى الامر الآخر، وهو طلب العبادة، قال شهاب الدين ـــ هنا ـــ : لِأن القاعدة أن إيجاب المركَّب يقتضي إيجاب مفرداته.

قلت : إن كان المراد أن من ضرورة وجود المركب أنه لا يكون إلا بوجود كل جزء من أجزائه، فإذا أوجب إيجادَ المركب فقد أوجب إيجاد كل جزء، فَنَعَمْ، وفرقٌ بيْن تعلق الوجوب بكل فرد من الأفراد حالة الاشتراك، وبيْن تعلقهِ بكل فرد حالةَ الانفراد. هذه ما وجَبَتْ قط، ولا لزمت من حيث إيجاب المركب، وإلَّا لزم ـــ إذا قلنا : إضرب زيداً العاقل ـــ أن يكون أمراً بضرب زيد غير العاقل وبضرب زيد العاقل، فإن التقييد بالصفات كالتقييد بالظروف بلَا فَرْق، واذا كان الامر هكذا، فقضية القضاء يجب بالأمر الأول او بالأمرْ المجَدَّدِ لا نسبةَ بينها وبَيْن أن إيجابَ المركب يقتضي ايجاب مفرداتِه، حتى يحتاج الى الفرق بين القضيتين.

ولنرجع الى مسألة القضاء.

قال شهاب الدين : وإذا كانت الأوقات المعيَّنة إنما خصصت بالعبادة لأجل مصالح فيها دون غيرها، كانَ الاصل أن لا يجب الفعل في غير ذلك الوقت،

(132) هذه القاعدة أدرجها شهاب الدين القرافي في الكلام على فَرْقٍ سابق، هو الفرق السادس والستون في كتابه الفروق، بين قاعدة ما تعيَّن وقته فيوصَف بالأداء وبَعْده بالقضاء وبَيْن قاعدة ما تعين وقته ولا يُوصَف فيه بالأداء، ولا بعده بالقضاء، والتعيينُ في القسمين شرعِيٌّ.
وتوسع فيها، ولم يتحدث عنها في فرق خاص بها، فليراجعها من أراد التبسط في ذلك. ج 2، ص 56ـــ57.

لأنه عَريٌّ عن المصلحة، لِأن تخصيص ذلك الوقت بذلك أفهَمَنا ذلك حتى ياتي من الشرع أمرٌ بالفعل في غيره، فنعلم ــ حينئذ ــ أن المصلحة في فعل ذلك الفعل في الوقتين، ولكن الوقت الأول أعظم مصلحة، والثاني دونه فيها، فهذا وجْهُ من قال : يجب بأمرٍ جديد، وهو الأظهر، والله أعلم.

قلت : ويُعَضده ما جاء، حيث قالت امرأة لعائشة ــ رَضِي الله عنْها ــ ما لَنا نقضي الصوم ولا نقْضي الصلاة ؟ فقالت لها : أحرُوريَّة أنت ؟ كُنّا نُومَرُ بقضاء الصوم، ولا نومَرُ بقضاء الصلاة(133).

القاعدة السابعة عشرة(134)

نقرر فيها أن النهْي لا يصح مع التخيير، وأنه يخالف الأمر في هذا، فإنه يصح مع التخيير كما تقدم.

وبيان ذلك أن النهي عن حقيقة ذات أفرادٍ كالنهي عن الخنزير لا يصح الامتثال لهذا الامر إلا بترك كل فرد من أفراد تلك الحقيقةِ. ومتَى تَرك أفرادا وفعل ذلك بحسب فرْدٍ منها، فما وقْعَ الامتثال لهذا المعنى، فلأجل هذا كان التخيير مع النهي محالا ولا يصح، وهو جمعٌ بين النقيضَين.

ولما كان الامر بحقيقةٍ ذاتِ أفراد كالأمر بالكفارة يمْتثِل المخاطب ذلك بإدخال فردٍ من الافراد، من حيث إن الحقيقة المطلوبة التي هي الكفارة ــ لَمَّا طُلبت منه ــ قد أتى بها إذا أتى بفردٍ فصح الأمْرُ مع التخيير، وفي النهي ما أتى

---

(133) حديث صحيح أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم وغيرهما رحمهم الله. والمرأة السائلة اسمها مُعاذة. والحرورية نسبة الى حروراء، وهي بلد قريب من الكوفة، اجتمع فيها الخوارج عن علي ومعاوية، ثم إنَّهم يقولون بقضاء الصلاة والصوم، ووجوبهما على الحائض، فأفادتها عائشة رضي الله عنها أن المرأة مامورة بقضاء الصوم، وغيرُ مطالَبة بقضاء الصلاة التي فاتتها ايام الحيض.

(134) هي موضوع الفرق السابع والاربعين بين قاعدة المامور به يصح مع التخيير، وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير» ج 2 ص 4 .

بالحقيقة المطلوبة منه إلا اذا لم يات بفرد من الأفراد، فمن المعلوم البيِّن أن فاعل الاخصِّ فاعِلُ الأعم، وإذا كان كذلك فلا سبيل الى الخروج عن العهدة في النهي إلا بترك كل فرد، والتخيير مع النهي عن الترك محال عقْلاً(135).

فإن قيل : قد وقع النهي عن الأختين، وخُيِّرنا في إحداهما لا بعينها، وكذلك البنتُ مع الأم، قلنا : لم يقع النهي ـــ هنا ـــ عن المشترك بين الأفراد وخُيِّرنا في الأفراد كما قلنا في خصالِ الكفارة، بل نُهِينَا ـــ هنا ـــ عن الجَمْعِ، وهذه الحقيقة التي هي الجمعُ بين الأختينِ، تُفقد لفقدِ جُزْءَيْها معا، وهما الاختان، وتُفقد لفقدِ الواحدة منهما، فيخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها كذلك، لأن التخيير وقع في شيء من ذلك، والله أعلم.

القاعدة الثامنة عشرة(136) :

في تقرير التخيير بين أشياء لا يقتضي التسوية بينها ولابد، بل قد يكون ذلك وقد لا يكون.

فالتخيير الذي يقتضي التسويةَ كالتخيير في خصال الكفارة، والتخييرُ الذي ليس معه التسويةُ كتخيير صاحب الدَّين بالنَّظِرة والإبراء، وهما غير متساويين، لأن نَظِرةَ المعْسر تجب، وإبراؤهُ مندوب اليه، ومثل هذا قوله تعالى : «**يا أيها المزمل قُمْ الليل**

(135) علق ابن الشاط على جاء عند القرافي في اول هذا الفرق 47، فقال : قوله : ان الامر في خطاب الكفارة متعلق بأحدها صحيح، وقوله : الذي هو قدر مشترك بينها، ليس بصحيح، فإنه ليس مفهوم أحد الامور إلا واحدا منها مبْهَماً غير معيّن، لا الحقيقة المشترك فيها، ولو تعلق الوجوب بالحقيقة من حيث هي تلك الحقيقة للزم شمول الوجوب لكل شخص مما فيه تلك الحقيقة، وليس إلا فرد كذلك ـــ وقوله : لِصِدْقه على كل واحد منها (اي لصدق المفهوم الذي هو قدر مشترك بين خصال الكفارة)، لا يلزم من ذلك أن يُرادَ به الحقيقة المشترك فيها.
والمشترك هو متعلّقُ الامر ولا تخيير فيه، يقولُ القرافي : والخصوصيات هي متعلّق التخيير ولا وجوب فيها. قال ابن الشاط عن كون الخصوصيات هي متعلق التخيير : ذلك صحيح إن أراد من حيث تعيُّن كل واحد منها، وإن اراد أنها متعلق التخيير من حيث دخولها تحت المشترك فلا.

(136) هي موضوع «الفرق الثامن والاربعين بين قاعدة التخيير الذي يقتضي التسوية، وبيْن قاعدة التخيير الذي لا يقتضي التسوية بين الاشياء المخيّر بينها». ج.2 ص.8.

إلا قليلا نصْفَه أو أنقُصْ منه قليلا أو زِد عليه»(137) فقيل في تفسيره : خُيِّر بين قيام نصف الليل وثلثه وثلثيْه، فَثُلُثُهُ أوْ نقَصْ منه قليلا، وثلثاه : «أو زد عليه»، والثلث واجبٌ، وذلك(138) كما قالت عائشة رضي الله عنها : كان قيَامُ الليل واجبا ثم نُسِخَ، والنصف والثلثان مندوبَانِ، فقد خَيَّر بين المختلفات في الحكم. وكذلك ايضا : ﴿**فليس عليكم جُنَاحٌ أن تقصروا من الصلاة**﴾(139) خير بين القصر في السفر والإتمام، والركعتان واجبتان جزما، والزائد ليس بواجب، وهذا يَرُد على من يقول : التخيير لا يقع إلا بين المتساويات، بل هو كما قلنا. والضابط في الفرق أن التخيير إذا وقع بين المتبايِنَيْنِ فإنه لابد من التساوي بينهما، كما في خصال الكفارة، وبين جزْءٍ وكُلٍ أو أكثر أو أقل لم يقع التسوية، والله أعلم.

ثم المتباينات إذا وقع التخيير بينها، إن كان قد تباينت بالأجناس كما قلنا في خصال الكفارة فذلك المسمى بالواجب المخير، وان كانت قد تباينت لا بالجنس، بل هي داخلة تحت جنس واحد، فلا يسمى هذا بواجب مخيرٍ، وهذا راجع الى الاصطلاح. فالعتق يكون بأمة وبعَبْدٍ، والعبيد يتشابهون، والإْماءُ كذلك، وللمكلف الخِيرة في ذلك كله، ولكنه لا يسمى مخيراً من هذا الوجه، وإما يسمى مخيراً اذا

(137) سورة المزمل، الآيات : 1، 2، 3.

(138) في نسخة ح : لمّا (الظرفية)، وعلق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي هنا وتضمنته هذه القاعدة فقال : لو كان المشترك متعلّق الوجوب لوجب الجميع، بل متعلّق الوجوب واحد غير «معيَّن، والخصوصيات من عتق وكسوة وإطعام هي متعلق التخيير، وحكم كل خصلة حكم الاخرى، وهذا صحيح، لا ما قاله القرافي من كونها أمورا متباينة» ثم قال ابن الشاط : ليس الثلث (اي قيامه) واجبا من حيث هو ثلث، ولو كان ذلك لكان واجبا معينا، وليس النصف والثلثان مندوبَيْنِ، ولو كان ذلك لجاز تركهما مطلقا، وليس كذلك بل لا يجوز تركهما الا عند قيام الثلث.

(139) وقع في النسختين معا : «لا جناح عليكم أن نقصروا من الصلاة». والصواب : «فلَيْسَ عليكم جناح أن تقصُروا من الصلاة» وهو ما في كتاب الفروق : وأول الاية قوله تعالى : «وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناحٌ أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا، إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا» سورة النساء الاية 101. وهذه الاية الكريمة اصل في سنة قصر الصلاة للمسافر، وكذا ما ورد فيها وثبت من السنة القولية والفعلية عن النبي ﷺ.

كانت الأفراد ترجع الى أجناس متباينة، كالعتق والإطعام والكسوة، وهذه قاعدة أدرجْتُهَا في التي قبلها، لا كما فعل شهاب الدين رحمه الله.

ثم لِتَعْلَمْ أنَّ ما وقع في قول الفقهاء من قولهم : الإمام مخيَّر في الأسارى، وكذلك في التعزير، وكذلك في حق المحارب، وكذلك تفرقة الأموال راجعة الى خِيَرَتِه قَوْلٌ مَجَازي، لا خِيرة(140) في شيء من هذا، كما الامر في خصال الكفارة من حيث التخيير، بل يجب عليه بذل جَهده في فعل الأرجح من ذلك، ولا يصح له أن يفعَل بهواه ما شاء من ذلك، كما يصح للمكفر أن يُعَيِّنَ من الخصال ما شاء بِهَوَاه.

ولكنه قيل له : مخيَّرٌ، من حيث إن النظر رجع اليه في الترجيح، ولمْ يعَيَّن له في ذلك شيء، بل فُوِّضَ التعيين إليه بعد اجتهاده، وتنفيذ الأصْلح للمسلمين، فذاك الذي يصح له ويحل، وهذه قاعدة اخرى أيضا أدرجتها هنا.(141)

---

(140) في نسخة ح : «بل لا خيَرَةَ» بزيادة بل للاضراب عما قبلها، ولكن المعنى واحد في نفي الإختيار في هذه المسائل والامثلة.

(141) هي موضوع الفرق التاسع والاربعين بين قاعدة التخيير بين الأجناس المتباينة وبين قاعدة التخيير بين أفراد الجنس الواحد» ج.2. ص 11.

قال القرافي رحمه الله في أوله : وتحرير الفرق بين هاتين القاعدتين يَرجع الى تحرير اصطلاح العلماء لا لمعنى يترتب عليه، وذلك أنهم يسمُّون خصال الكفارة واجباً مخيّرا، ولا يسُّمون تخيير المكلف بين رقاب الدنيا في إعتاق الرقبة في كفارة الظهار وغيرها واجبا مخيرا، وكذلك التخيير بين شياه الدنيا في إخراج شاة من أربعين شاة، ودينار من اربعين دينارا، لا يسمون ذلك واجبا مخيرا، بل يقصرون ذلك على خصال الكفارة ونحوها.

وضابط الفرق بين القاعدتين أن التخيير متى وقع بين الأجناس المختلفة فهو الذي اصطلحوا على أنهُ واجب مخير، ومتى وقع بين أفراد جنس واحد لايكون هو المسمى بالواجب المخير، فالعتق والإطعام والكسوة أجناس مختلفة، والغنَم كلها جنس واحد، وكذلك الدنانير، وغيرها من النظائر، فهذا هو ضابط الفرق بين هاتين القاعدتين

القاعدة التاسعة عشرة(142) :

نقرر فيها أنه لا يجوز التخيير بين شيئين، وأحدهما يُخْشى من عقابه، ويجوز التخيير بين شيئين، وأحدهما تُخشَى عاقبتُه.

وبيان ذلك أنا إذا خُيِّرنا بين شيئين فقد كان لنا بحسب كل واحد منهما أن نفعله وألّا نفعله، واذا كان كذلك فلا يصح أن يُخْشَى من أحدهما عقاب، لأن ما يصح فعله لا يصح أن يُخشى منه عقاب، وقد قلنا بذلك، فأن نخشى العقاب باطلٌ، وأما أن نخشى(143) العاقبة مع التخيير فتصح، وهذا مِثْلُ ما خُير رسول الله ﷺ بين قدحَيْنِ من خمر ولبن فاختار اللَّبن، وقد كان الخمر تُخشى عاقبته، لو أخذه لغوتْ أمته كما قال جبريل عليه السلام،(144) وهذا لا مجال فيه من حيث إن خشية العقاب تترتب عن المنع من الفعل، والمنع من الفعل يناقض التخيير في الفعل كما سبق، وخشية العاقبة لا ترجع إلى الكلام الذي منه الامر والنهي، وانما نرْجعُ الى القضاء والقدر، فهذا يرجع الى أثر قدرة الله، فافترق الامرانِ، ولا إشكال في ذلك، والله أعلم.

---

(142) هو موضوع الفرق الخمسين بين ما ذكر فيها، ج. 2 ص 12.
وقد علق العلامة ابن الشاط على ماجاء عندِ القرافي في هذين الفرقين بقوله : ما قاله فيهما صحيح، والله أعلم.

(143) في نسخة ع : فأن يخشى بالياء والبناء للمجهول في الفعلين، وكلتا الصيغتين صحيحة وسليمة، فصيغة المضارعة بالنون مبني للمعلوم، وصيغة الباء مبنية للمجهول، والفعل يحذف ويبنى الفعل للمجهول في مواضع معلومة، ولِأغراضٍ ونُكتٍ بلاغية معروفة، جمعها بعضهم في بيتين فقال : في حذف الفاعل :

وحذفُـهُ للخـوفِ والابهـــام ... والـوزن والتحقيـــر والإعظـــام
والعلــم والجهْــل والاختصـــار ... والسجــع والوفـــاق والإيثـــارِ

(144) اشارة الى ما جاء في حديث الاسراء من رواية الإمام احمد رحمه الله عن أنس رضي الله عنه، أن النبي ﷺ لما صلّى في بيت المقدس ليلة الاسراء به من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وخرج منه أتاه جبريل عليه السلام بإء من خمر وإناء من لبن، فاختار الرسول ﷺ اللبن، فقال جبريل : اخترت الفطرة الخ... انظر تفسير الحافظ ابن كثير رحمه الله عند تفسير سورة الاسراء،

القاعدة العشرون(145)

نقرر فيها أن الاباحة قد تكون مُطْلَقةً، وقد تكون مرتَّبة على سبب، ثم نقرر ما يلزم عن كل واحدة.

فالإباحة المطلقة كالإِذْن في البيع والشراء، والاباحةُ المترتبة على سبب، كقوله تعالى : ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾(146).

ثم الإباحة المطلقة لا يكون على المكلف حرَجٌ في الإقدام على ذلك المباح مطلقا، والإباحة على سبب لا يكون على المكلّف حرجٌ في الاقدام على الفعل من حيث ذلك السببُ، ويكون عليه حرجٌ في الاقدام عليه باعتبار سبب آخر، فالتحريم يجتمع مع هذه الاباحةِ ولا يجتمع مع الأخرى، وهذا، لأن أسباب التحريم قد تجتمعُ مع اسباب الاباحة وقد تفْترق. وعلى هذا يكون الفعل الواحد حراماً باعتبار سبب مَّا، حَلالا باعتبار سبب آخر، وبهذه القاعدة يزُول إشكال أورده بعض الفضلاء فقال : قوله تعالى : ﴿**فإن طلقها فلا تحِلُّ لَهُ مِن بعدُ حتى تَنكِحَ زوجاً غيْرَهُ**﴾(147). هذه الآية تعطي من حيث إنَّ حتَّى غايةٌ أن المطَّلقة

(145) هي موضوع الفرق الحادي والخمسين والمائة (151) بين قاعدة الإباحة المطْلَقة، وبين قاعدة الاباحة المنسوبة الى سبَب مخصوص، ج 1، ص 131.

(146) سورة المائدة : الآية 2.

(147) سورة البقرة : الآية 230.

وقد نص علماء النحو، واهل العلم بمعاني الحروف على أن حرف حتى ياتي لأحد ثلاثة معان : انتهاء الغاية وهو الغالب، والتعليل، وبمعنى إلا من الاستثناء، وهذا اقلها، وقلَّ من يذكرها.

واستعمالها يكون على أحد ثلاثة اوجه : أحدها ان تكون حرف جر بمنزلة إلى في المعنى والعمل، وهي تخالفها في امور. ثانيها أن تكون عاطفة بمنزلة الواو، وهي تخالفها في امور، ثالثها أن تكون حرف ابتداء (اي تبتدأ به الجملة. وقد أشار بعضهم الى هذه الوجوه في بيتين من النظم، وزاد عليها واحدا بشيء من التجوز، والبيتان هما قوله :

تكون حتى حرف جر ياقتى   وحرفَ نصب لمضارع أتى

وَ حرف عطف ثم حرف الابتدا. اقسامها أربعة فَعَدِّدَا (اي عَدِّدْها واحسْبها).

ومعلوم أن حتى ليست من حروف نصب المضارع وأدواته، ولكن النصب يكون بأن مضمرة وجوباً بعد حتى بمعنى إلَى، فهي بمعْنى الغاية، ومَجْرُوها حينئذ إما ان يكون اسما صريحا أو مؤولا بالمصدر. (اهـ) انظر مغنى اللبيب لابن هشام رحمه الله.

بالثلاثِ إذا تزوجت غيرَه حَلَّت له، وهذا مردود بالإجماع، فَيَجِبُ أن يقال : إن حتى خرجَتْ في هذه الآيةِ عن مقتضاها الْغائِي، وأنها لَا تَدُل عليه، وهذا — ايضا صعْبٌ، فهذه القاعدة تزيل الإشكال، فيقال : بَتَزَوُّج غيرِهِ لَها(148) زالَ مانعٌ واحد كان يمنع من تزوجها، فأبيحَتْ من حيث ارتفاع هذا المانع، وبقي موانعُ أخرى، فكَونُها باقيةً في مِلك هذا الثاني مانعٌ، حتَّى إذا طلَّقها زالَ ذلك، وبقيت العِدَّةُ هي مانع آخر، هكذا قال شهاب الدين رحمه الله.

وكذلك تصَوُّرُ اجتماع أسباب على سبب واحد، مثل القَتلِ يجب بترك الصلاة، والزنا عن إحصان، والارتدادِ، وقتلِ النفس التى حرّم الله إلا بالحق(149)، فهذا قد أبيح دمه بكل واحد من هذه الأسباب. فإذا عَفَا الاولياء ذهبت الإباحة الناشئة عن القتل، وبقيَ القتل لأسباب أخرَ.

قال — رحمه الله —: وكما ظهر لك اجتماع أسباب التحريم في المسألة المتقدمة، فاعْلَمْ أن المحرَّم بسبب واحدٍ ليس كالمحرّم بأسباب، بل يتضاعف الإثم بتضاعفِ الأسباب، فالزنَى محرَّم، وبالبِنْتِ أشَدُّ،(150) وبها في الصوم ومع الإحرام أشد، وفي الكعبة أشدُّ، وكذا الواجبُ الواحد يتصور أن يكون لهُ سببٌ واحدٌ في الوجوب، ويُتَصوَّرُ أن يكون له اسبابٌ.

---

(149) عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ : «لا يَحِل دم امْرئ مسْلم إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني، والنفسِ بالنفس، والتارك لدينه، المفارق للجماعة. اخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله.

(150) قال بعضهم في هذا المعنى :

وتَعْظُــمُ الطاعــة والمعصيـــــة ... بالشخـص والمكـان والوقتيــة

القاعدة الحادية والعشرون(151)

نقرر فيها الفرق بين الواجبات بطريق النذر، وبين الواجبات بِإيجابِ الله تعالى، وذلك من حيث المصلحة، فنقول :

إن الأوامر تتبع المصالح، والنواهي تتبع المفاسِد، والمصلحة إن كانت في أعلى الرتَب يترتَّب عليها الوجوب، وإن كانت في أدْنى الرتب رُتِّبَ عليها الندب.

ثم إن المصلحة ترتقي ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يُشبه أدنى مراتب الوجوب، وهذا الاعتبار بعينه في المفسدة بحسب التحريم والكراهة، فعلى هذا، المصلحة التي تصلح للوجوب لا تصلح للندب، لاسيما المرتبة الدنيا من الندب، وكيف لا، وقد رتّب العقاب على ترك المصلحة ألتي للوجوب، وكذا الامر أيضا من حيث المفاسدُ، فقد رتِّب(152) العقاب على فاعل الحرام دون الكراهة، فهكذا الأسباب الشرعية لا تجعل شيئا سببا للوجوب وشيئا سبَباً للندبِ إلا ولكُلّ واحدٍ نسبةٌ للآخر.

قلت : قد مضى لنا في القاعدةِ الرابعة عشرة أنَّ هذا الذي قاله هنا هو الغالب، وأبْدَيْنا خلافَ هذا في صُوَرٍ : منها الجمعُ ليلةَ المطَر فُضِّلَ على الواجب من حيث إن المصلحة التي في ذلك المندوب أعظم، وكذلك صلاة الجمع بعرفةٍ قدم على إيقاع الصلاة في وقتها، وهو واجب، لأنه أفضل وأعظم مصلحة.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ:

إذا تقررت هذه القاعدة. فاعْلَمْ أن صاحب الشرع جعل الأحكام على قسمين : قسم منها قرره بنفسه، وقسْم وَكَلَ تقريرَه إلى خِيَرَةِ المكلَّف.

(151) هي موضوع الفرق السادس والثلاثين والمائة 136 بين قاعدة المنذورات وقاعدة غيْرها من الواجبات الشرعية. ج 3. ص 94.
وقد عَلَّق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق فقال : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، إلا قوله في هذه القاعدة. إن الله أمر عباده أن يتأدبوا معه كما يتادبون مع أماثلهم، فإنَّهُ تشبيه لا أرتضيه».

(152) في نسخة ح : رتب بصيغة الماضي المبني للمجهول، وكا في العبارة الموالية بالنسبة للنسختين.

فالأوُل كوُجُوب الصلاة، والثاني هو النذر، وكذلك الأسباب أيضا جعلها على قسمين :

قسم منها نصبه هو كجعل الزوال سببا وأمثالِه، وقسم جعله لِخيَرَة المكلف كما في الأحكام، ويَجعلُ هذا المكلفُ سبباً ما شاءَ، كدخول الدار وهبوب الريح، أو نزول المطر، أو قُدُوم زيد، الخِيرة له في تعيين ما شاء من ذلك، فلا يتوقف على المكتسباتِ له أو لغيره.

فاذا تقرر هذا حصل الفرق بين الواجب الأَصلي وبين النذر من وجهين :

أحدهما أن مصلحة المنذور مصلحةُ الندب، فإن النذر لا يتعلق بالواجبِ ولكن بالندب، فبلغ بذلك الى مرتبة الواجب.

الثاني أن سببَه لا يناسبُ الوجوب كالأسباب المقرَّرة في أصل الشريعة، والبُعْدُ من طريق الأسباب أشد، فإن المندوبَ فيه مصلحة، فانتقل إلى حكم ما هو أعظم مصلحة منه.

وأما الأسباب، فالسببُ الشرعي مناسب للحكم، والسببُ الاختياري لا مناسبة في كثير منه، فإنه لو قال : إن طار الغرابُ فعَليَّ صدقةُ درهم، أيّ مناسبَةٍ في طيران الغراب للصدقة ؟ ووجود النصاب مناسبٌ للصدقة.

فان قيل : فكيف اقتضت الحكمة الإلاهية اعتبار مالا مصلحة فيه أو إقامة(153) مصلحة الندب للوجوب، مع أن القاعدة أن الاحكام تتبعُ المصالح على اختلاف رُتَبها ؟ قلت : جآء هنا سبب آخر قوَّى تلْكَ المصلحة حتى حكم

(153) هكذا في النسختين : «أو إقامة مصلحة الندب للوجوب»، وفي الفروق : وإقامةَ».

عليها بالوجوب وذلك الأدبِ، مع الحق بالوفاء والحذر من نقض العهد معه، فوقعَ الحكم(154) على نسبةِ المصالح.

قلت : وأمَّا الاسباب، كقولنا : إن طار الغراب فهي ليست في الحقيقة أسبابا، وانما هي شروط للنذر، فالوجوبُ بالنذر ولكنه عند الشرط، ولهذا يقول الفقهاء : النذر المطلقُ، والنذر المقيّد.

وحيثُ علمتَ أن الاشياء قد تحرم لاشتمالها على المفاسد وقد تكرَه، وأنها — أيضا — تجبُ لاشتمالها على المصالح، وقد تندب، فقد تكون المصالح مما يحُثُّ عليها الطبْع فتكون هذه مصلحةً مباحة كالمطعومات الطيبة، ثم ما يحرم قد يكون محرّما، لما قلناه، ولكنه يقضَى عليه بالإباحة لسبب، وهذا كالميتة، محرَّمةٌ لطبيعتها المشتملة على المفسدة، فإذا جاء الاضطرار أبيحَتْ، كذلك ايضا ما أبيحَ لصفتِهِ كالمطعومات يعرض له(154م) أن يحرَّم لأسباب كالغصْب والسرقة وغير ذلك، وهذه قاعدة أدرجتها بالتي ذكرتها معها*.

---

(154) في نسخة ح : الحِكْمة، ولعل لفظ الحكم ومعناه في نسخة ع أظهر وأوضح.
وعبارة القرافي هنا أظهر وأبين حيث قال في هذه الفقرة : «قلت : «الاسباب يَخْلُفُ بعضها بعضا، فكما أن عِظَم المصلحة سببُ الوجوب في عادة الشارع فكذلك هنا سببٌ آخرُ إذا فقدتْ هذه المصلحة، وهي مصلحة أدب العَبد مع الرب سبحانه وتعالى في أنه اذا وعَدَ ربَّه بشيء لا يُخْلفه إياه، لا سيما اذا التزمه وصمَّم عليه، فأدبُ العبْد مع الرب سبحانه وتعالى بحسن الوفاء وتَلقِّي هذه الالتزامات بالقبول هو خلق كريم وهو سبَبُ جلْب المصلحة التي في نفس الفعل، فقد يستفاد مِنْ هيئة الفاعل وأحواله وأخلاقه مع خالقه ومعبوده مصالح عظيمة، وأي مصلحة أعظمُ من الادب حتى قال رويْم لابنه : يابني، اجعَلْ عملك مِلْحا، وأدبَكَ دقيقا، أي إستكثر من الادب حتى تكون نسبته في الكثرة نسبة الدقيق الى المِلح، وكثير الادب مع قليل من العمل الصالح أحسن من كثير من العمل مع قلة الادب... الخ.

(154م) في نسخة ح : لها أي المطعومات، وفي النسخة الاخرى ع. له بالتذكير يعود على لفظ ما أبيح، والمعنى واحد..

(*) وهذه القاعدة هي موضوع الفرق السابع والثلاثين والمائة بين قاعدة ما يَحْرُمُ لصفته وبين قاعدة ما يحرم لسببه» ج.3. ص 96.

القاعدة الثانية والعشرون.(155)

نقرر فيها الانتقال من الحرمة إلى الإباحة أنه يشترط فيه أعلى الرتب من الأسباب، بخلاف الانتِقال من الإباحة إلى الحرمة فإنه يُشترط فيه أيْسَرُ الاسباب.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وقعتْ في الشريعة صور كثيرة تقتضِي ما قلناه في القسمين معاً.

فهذه الأجنبية مباحٌ العقدُ عليها، وهذه الإباحة تندفع بعقْد الأب عليها من غير وطْء، وهذا أيْسر شيء. والمبتوتة (المطلقة ثلاثا) لا يذهب تحريمها إلا بعقد المحلّل ووَطئه، وعقد الأب(156) بعْد العدَّة. وهذه رتَبٌ(157) — **قلت** — ما تندفع إلا بعقد الأبِ ورضى الزوجة، ووجود صداق مع عقد الزوج، كما إذا كانت محرَّمة الوطء، فهذا التحريمُ يَندفِعُ بما اندَفَعَتْ بِهِ الْإباحَةُ لَا زَائِدَ عليها.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وثانيها : المسلم محرَّم الدّم، لا تذهَبُ عنه الحِرمة إلَّا بالردة او زنىً بعد

---

(155) هو موضوع الفرق الحادي والثلاثين والمائة بين قاعدة الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يُشْتَرَط فيهَا أعلى الرتب وبين قاعدة الانتقال من الإباحة إلى الحرمة يكفي فيها ايْسَرُ الأسباب... ج.3. ص 73.

(156) كذا في ثلاث نسخ من كتاب ترتيب الفروق للبقوري. والذي عند القرافي في هذا الفرق : «وعقد الأول بعد العدة». ولعل لكل واحدة من الكلمتين وجها تحمل عليه، وذلك بأن تحمل كلمة الأب في العبارة على ما في هذا الترتيب على معنى أن يتولى الأب لها عقد الزواج باعتباره وليا ولو كانت ثيبا رشيدة، حيث الولي ركن من اركان عقد الزواج عملا بحديث أصحاب السنن: «لا نكاح إلا بولي»، وبما عليه المسلمون سلَفا وخلفا من عملهم بذلك، وتحمل كلمة الأول في هذه العبارة عند القرافي على معنى أن يعقد عليها الأول المطلق لها ثلاثا بعد ان تزوجها الثاني وتوفي عنها أو طلقها وانتهت عدتها من الوفاة او الطلاق، فحينئذ يباح له ان يتزوج بها من جديد، لقول الله تعالى : «فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره» فليتأمل ورود الكلمتين، والمرادُ بِهِمَا والأنسَبُ منهما.

(157) وعبارة القرافي هنا، وهذه رتبة (بالإفراد) فوق تلك الرتبة الناقلة عن الإباحة بكثير» وهي تزيد عبارة البقوري وضوحا وبيانا.

إحْصانٍ، او قتْل نفْسٍ عَمداً عُدْوانا، وهي أسباب عظيمة، فاذا أبيحَ دمُهُ بالردِة حُرِّم بالتوبة، وفي القصاص بالعفْو، والتوبة أيْسر من الردة والقتْلِ.

قلت : بل التوبة أصعَب، أما من القتل فظاهِرٌ، لأن القتْلَ فعْل جسماني يثِيرُه غضبٌ، والتوبة فعل قلْبي يثيره معرفة الحق، والتوفيقُ إلى الحق بما عرف، وشتَّان بين الأمور القلبية والأفعال الجسمانية، فكيف إن زدْنا في النظر إلى الأسباب. وأمَّا أن الردة أيْسَرُ من التوبة فَلِأن الردة يثيرها الجهل، والتوبة تُثيرها المعرفة، والجهل أصل في الإنسان، والمعرفة ثانية.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وثالثها الأجنبية لا يزول(158) تحريم وطئها إلا بالعقد المتوقف على إذنها ووليها، وصداق، وشهود، وإباحتها(159) بعد العقد يكفي فيها الطلاق فترتفع تلك الإباحة بالطلاق.(160)

قلت : يُعَارَضُ بأن يقال : الأجنبية لا تزول إباحة العقد عليها لزيد إلا

---

(158) كذا في نسخة ح، وكتاب الفروق، وفي نسخة ع : لا يُزيل بالفعل الرباعي، وهو يستلزم ويقتضي أن تكون كلمة العقد مرفوعة على أنها فاعل به، بينما الكلمة مجرورة بحرف الجر، مما يتناسب مع الفعل يزول، أما المعنى فلا يكاد يختلف بينهما في شيء على ما يظهر،

(159) كذا في نسختي ع، وح، وكتاب الفروق للقرافي، (وإباحتها بعد العقد). وفي نسخة ثالثة من هذا الترتيب للبقوري : (وتحريمها بعد العقد).

ولعل لكل كلمة وجها في المقصود والمعنى، فكَلمة إباحتها تعْني إباحتها له بعد عقده عليها عقداً مستوفيا للشروط الشرعية المطلوبة فيه، يكفي في رفعها الطلاق الذي يستقل به الزوج، وكلمة تحريمها تعني تحريمها على نفسه بالطلاق بعد الإباحة لها بالعقد، فترتفع الإباحة بالنسبة له. والله أعلم.

(160) الطلاق أمر يستقل به الزوج كما جاء عند القرافي في وصفه للطلاق في هذه العبارة.

بِعقدٍ عمرو(161) عليها متوقف على إذنها ووليها وصدَاق، وهذه هي الصورة التي اعترضْنا بها أولا، فلَا اطراد.(162)

قال رحمه الله : ورابعها، الـحْربي مستباح الدَّم، تزول إباحته بالتأمين، وهو سبب لطيف. وإذ حرم دمه بالتامين لا يباحُ إلا بسبب قوي يزيل تلك الإباحة من خروج علينا .او ما اُشبهه.

قلت : يمنع الخصمُ له تفاوتَ السببيْن، بل يعكس الأمر عليه، ثم قال (أي القرافي) : ونظائر هذه القاعدة في الشريعة كثيرة.

قلت : قد ظهر بما قلناه أن القاعدة لم تقرَّرْ بما ذكره، بل لو سلِمتْ له الصور من الاعتراض ما كانت هذه الصور لقلتها يكتفى فيها بتقرير هذه القاعدة، لا سيما مع ما أبديناه فيها، والله اعلم.

ثم قال شهاب الدين رحمه الله :

وقد رام الأصحاب التحنيث بجزء المحلوف عليه على هذه القاعدة، فإن الحنث خروج من الإباحة إلى الحرمة، ويكفي فيه أيْسَرُ سبب، فيحْنث بجزء المحلوف عليه إذا حلف لا ياكل هذا الرغيف وأكَلَ منه لبابةً، لأنه على بر وإباحة

---

(161) كلمة عَمْرو، موجودة في نسخة ع، وح، ساقطة في نسخة ثالثة، ولعلٍ النسخة التي سقطت منها كلمة عمرو أنسب وأوضح، حتى يصح وصِف النكرة بالنكرة، إذ إضافة عقدٍ إلى عَمْرو صيَّره معرفة بالإضافة، وكلمة متوقِف نكرة، والتطابقُ بين الوصف والموصوف في التعريف او التنكير مطلوب، وفي ذلك يقول ابن مالك رحمه الله في الفيته، في باب النعت :

وَلْيُعْـطَ في التعريـف والتنكيـر ما لما تَـلا كامـرُرْ بقـوم كُـرَمَـا.

(162) قلت : من المقرر شرعا وفقها أن المطلقة طلقة رجعية تعتبَرُ في عصمة زوجها إلى حين انتهاء عدتها، فإذا انتهب عِدتها وبانت ببينونة صغرى، فإن من حق زوجها إذا رغب في ذلك أن يسترجعها ويتزوجها مرة أخرى بعقد جديد مستوف لشروطه الشرعية، ولذلك فإباحة التزوج بها من جديد ثابتة وحاصلة لا يمنع منها إلا تزوج المرأة بزوج آخر بعد انتهاء عدتها من الأول، ولذلك فلعل اعتراض الشيخ البقوري رحمه الله غير وارد، وغير ثابت، فيبقى اطراد ما قاله القرافي في مسألة الأجنبية، هذا ما ظهر في المسألة. والله اعلم.

حتى يحنث، ولا يبرأ إذا كان على حِنث إلا بأكْل الجميع إذا حلف لياكلنه، إذ هو خارج من إباحة إلى حرمة.

ثم قال : وهذا التخريج ضَعيفٌ، لأنَّهُمْ إن ادعَوْا أن القاعدة متفق عليها مُنِعَ لهمْ من حيث إن صورة النزاع يمنعها الخصم، وهو الشافعي، وإن ادعوا ثبوتها بهذه الصورة فهي قليلة ولو كانت كثيرة، فإن القاعدة الكلية لا تثبتُ بالمُثل الجزئية.

قلت : كلامه هذا يؤْذِنُ بأنه ما ارتضى التقرير الذي قرره أولا، ولكن ما ذكره من أن القاعدة الكلية لا تثْبتُ من حيث جزئيات هذه المسألة هي مثل الاستقراء، والاستقراءُ ليس بدليل في القطعيات، وهو دليل في الظنيات، والمسائل الفقهية ظنية لا قطعية.

ثم قال رحمه الله : وخرَّج ــ أيضا ــ بعض الأصحاب هذه المسألة على قاعدة الأمر والنهي فقال : إذا حلف ليفعلن فهو كالأمر، أو لَا يفعلُ فهو كالنهي، والنَّهي عن الشيء نهْي عن أجزائه، فيكون فاعل الجزء مخالفا، وهذه الطريق ايضا ضعيفة، بل الأمر بالعكس، فالأمر بأربع ركعات أمر بكل ركعة ركعةٍ، وإيجابٌ لها إيجابُ المجموع، والنهي عن خمس ركعات في الظهر مثلا ليس نهيا عن أربع ركعات فيها، وإنما الذي أشكل على قائل هذا، الفرق بين الجزء والجزئي.(163) نعم الأمر بالماهية

---

(163) هذه كلمات ذات دلالات ومصطلحات يذكرها علماء الأصول والمنطق ويَعْرضون لها ويشرحونها بكثير من الإيضاح والتفصيل في كتبهم.

فالجزء عندهم هو ما تركب منه ومن غيره كُلٌّ، مثل الحيوان، فإنه جزءٌ من حقيقة الانسان، المركبة من الحيوانية والناطقية، حيث يقال في ماهيته وتعريفه : هو الحيوان الناطق (اي المفكر) ويسمَّى ذلك الجزء جزءاً طبيعياً، وهناك الجزء المادي مثل السقف بالنسبة للبيت المركب منه ومن الأعمدة والجدران.

ويقابله الكلُّ، وهو المجموع المركب من الأجزاء، والحكم عليه أي على جملة أفراده، من حيث كونها مجموعة لا يستقل جزء منها بنفسه في تكوين الماهية، ولا بالحكم عليه، كقولنا : كلُّ بني تميم يحملون الصحرة العظيمة، اي مجموعهم وهيشتهم المجتمعة من الأفراد لا كل واحد على حدة.

الكلية كالأمر بالإعتاق ليس أمرا بإعتاق العبد المعيَّن، والنَّهْي عن الماهية الكلية نهْيٌ عن جزئياتها.(164)

قلت : ولهذا المعنى يصح الأمر المخيـرُ كالكفارة، ولا يصح النهي مع التخيير، وقد مضى تحريرُ هذه القاعدة.

قال شهاب الدين رحمه الله : وأحْسَنُ ما رأيتُ في هذه المسألة طريقة الفرض والبناء، وهي هذه : كان الشيخ أبو عمرو بن الحاجب رحمـهُ الله يقول : هذه المسألة ثلاثة أقسام : المعطوفات، نحو والله لا كلمتُ زيداً وعَمْراً، والجموع والمستثنيات نحو لَا أكلتُ إلا رغيفة أو الرغيفتين، وأسماء الحقيقة الواحد المفردة كالرغيف، فهذه الأقسام الثلاثة، الخلاف فيها واحد، فعند الشافعي لا يَحْنَثُ إلا بالجميع، وعندنا بالبعض في المسائل الثلاث، فنقول :

أجمعْنا على ما إذا قال الحالف : واللهِ لا كلمتُ زيداً ولا عَمْراً بصيغة لا النافية أنه يحْنث بأحدهما. واتفق النحاة على أن لا إذا أعيدت في اللفظ أنها مؤكدة لا منشئة نفياً، وشأن التأكيد أن تكون الأحكام الثابتة معه ثابتة قبله وإلا لم يكن مؤكداً، فوجب التحنيث في هذه الصورة، للاجماع عليه في الصورة التي ظهر فيها حرف لا مؤكدا. فإذا اتضح هذا في هذه الصورة وجَبَ القول بالحنث في الصورتين الأخرَيَيْن، لأنه لَا قائِل بالفرق، إذ لو ثبت الحنث في بعضها دون

= أما اللفظ الكلي فهو ما أفهم الاشتراك بين أفراد بحسب وضعه ودل عليه بمجرد تعلقه وتصوره مثل رجل وامرأة،ويقابله الجزئي، وهو ما دل على معنى مشخص لا يتناول غيره مثل زيد وخالد وعلي مثلا، موضوع لشخص معين.

(164) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة فقال : ما قاله في ذلك ليس بصحيح، فإنه كما أن الأمر بالشيء أمرٌ بأجزائه لضرورة تحصيله، ولا يتأتى تحصيله إلا بتحصيل أجزائه، كذلك النهي عن الشيء نهي عن أجزائه لضرورة تفويته، ولا يتأتي تفويته إلا بتفويت أجزائه، فإن أجزاء الشيء لا تكون أجزاء له حقيقة إلا بتقدير اجتماعها، وأما قبل اجتماعها فليست بأجزاء له حقيقة، بل بضرب من المجاز، وهو انها صالحة لأن تكون اجزاء له إذا اجتمعت. وكثيرا ما يجري هذا الوهم على كثير من الناس في مثل هذه المسألة، فيعتقد أن جزء الشيء لا يزال جزءاً له في حال اتصاله بالجزء الآخر، وفي حال انفصاله عن الجزء الآخر، ولا يشعر أن الجزء في حال الاتصال بالآخر ليس عيْن الجزء في حال الانفصال من الآخر ... الخ. اهـ

بعضٍ لزم خلافُ الإجماع، فإن القائل قائلان : قائلٌ بالحِنث في الجميع وهو مالك ومن قال بقوله، وقائل بأنْ لَا حنث في الجميع وهو الشافعي ومن تبِعه، فهذه هي صورة الفرض والبناء. وضابطها أن يكون الانسانُ يُساعده الدليل في بعض صور النزاع دون بعضِها، فيُفرضُ الاستدلال في تلك الصورة التي يساعده الدليل عليها، فإذا تَمَّ له فيها الدليل بَنَى الْباقي على ذلك.

وردَّ شهاب الدين ــ رحمه الله ــ هذا أيضا بِسبب أن المُناظِر قائمٌ مقام إمامه المجتهد، فلَهُ ــ اذا قال خصْمُه : لا يحنث عندي في الجميع ــ أن يقولِ : يحنث عندي في البعض دون البعض.

نعَمْ، هذه الطريقةُ تَتِم في المناظرة جدلا بعد تقرير المذاهب، أمَّا والمجتهدُ مُجْتهد(165) فلا يصح له الاعتماد على ذلك.(166)

القاعدة الثالثة والعشرون(167)

ذكر شهاب الدين ــ رحمه الله ــ فرقين في كتابه :

(165) هكذا في النسختين باسم الفاعل، والذي في الفروق يجتهد بالفعل المضارع.
والمعنى واحد، واسم الفاعل حقيقة في الحال، والفعل المضارع يدل على التجدد والاستمرار.

(166) وقد اعتبر القرافي طريقة الفرض والبناء ضعيفة بسبب أن المناظر قائم مقام إمامه المجتهد، والمجتهدُ لا يجوز له أن يعتمد على قولنا : لا قائل بالفرق (اي بين المسائل التي يساعد فيها الدليل والمسائل التي لا يساعده فيها) في مسائل الحلف باليمين والحنث فيها، وبين الصورة المجمع على الحنث فيها والصور المختلف فيها) فليتأمل في مسائل هذه القاعدة الثانية والعشرين من اولها الى اخرها.
ولذلكم قال القرافي في آخر الجملة والفقرة عند قوله : والمجتهد يجتهد فلا يصح له الاعتماد على ذلك قال : وبالجملة فالمسألة عندنا مشكلة إشكالا قويا، فتأمله.
وعقب ابن الشاط على هذا الكلام بقوله : الإشكال على المذهب كما قال بناء على ما قرَّر.
ولقائل أن يقول : إن مُدْرك مالك رحمه الله الاحتياطُ للأيمان فأخذ بالْأشد، ومُدْرك الشافعي رحمه الله حَملُها على مقتضاها المتيقن فأخذ بالأخف، فلا إشكال، والله أعلم. وليتأمل ما جاء في هذه القاعدة من صورة اليمين والحنث فيها لفهم كلام القرافي وكلام ابن الشاط رحمهما الله.

(167) هي موضوع الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح. النيابة فيها وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه عن المكلف. ج 2 ص 204
وانظر الفرق الحادي والسبعين والمائة بين قاعدة ما يجزىء فيه فعل غير المكلف عنه وبين قاعدة ما لا يجزئ فيه فعل الغير عنه. ج. 3. ص 185.

الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تَصح فيه النيابة وبين ما لا تَصح، والفرق الثاني : الحادي والسّبْعين والمائة بين قاعدة ما يجزىء فيه فعل غير المكلَّف عنه وبين قاعدة مالا يجزىء فيه فعل الغير عنه، ورأيتهما شيئاً واحداً، (168) فلنقرر مقتضاهما معاً في هذه القاعدة، فقال رحمه الله :

الأفعال المأمور بها ثلاثة أقسام(169) :

1) قسم اتفق الناس على صحة فعل غير المأمور به عن المأمور، وذلك ما تحْصُلُ مصْلحتُهُ مع قطع النظر عن فاعله، كرد الغصوب، وأداء الديون.

2) وقسْمٌ اتفِقَ على عدم إجزاء ذلك، وذلك ما تتوقف مصلحته على المأمور به، كالإيمان، والتوحيد، فإن مصلحتهما الخشُوعُ والإجلال، وإنما يحصل من جهةِ فاعلهما.

= وقد ذكر ابن الشاط رحمه الله كلاما هاما ونفيسا في موضوع ما تصح فيه النيابة عن المكلف ومالا تصح، رأيت أن أنقله وأضيفه الى كلام القرافي وكلام البقوري رحمهم الله جميعا، فقال معلقا على كلام القرافي هنا :

صحة النيابة في الافعال كلها : القلبية وغيرها، جائز عقلا، لكن الشرع حكم بصحة النيابة في بعضها دون بعض، فأما الاعمال القلبية فلا أعلم خلافاً في عدم صحة النيابة فيها إلا ما كان من النية كإحجاج الصبي وفي سائر نيات الأعمال التي تصح النيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضاً، وأما غير القلبية، فالمالية المحضة لا أعْلم خلافا في صحة النيابة فيها، وأما غير المالية المحضة فقد حكى بعضهم الإجماعَ في عدم صحتها في الصلاة، والخلافَ فيما عداها، وحكى بعضهم الخلاف في الصلاة أيضا.

وما قاله شهاب الدين وجعله ضابطا للوفاق والخلاف، من مراعاة كون مصلحة ذلك الأمر يُشْتَرط فيها حصولها من النائب كحصولها من المنوب عنه، وحينئذ تصح، ينتقض بالصوم، فقد صح الحديث بجواز النيابة فيه، وما رجِّح به مذهب مالك في الحج ظاهر، والله أعلم اهـ.

(168) ملاحظة الشيخ البقوري على هذين الفرقين بأنهما شيء واحد، هي نفس ملاحظة الفقيه ابن الشاط حيث قال في مطلع الفرق 171 :

إن ما ذكر القرافي في هذا الفرق هو بعينه ما ذكره في الفرق قبله 110. غير أنه في الفرق الواحد والسبعين والمائة ذكر مسائل لم يذكرها في الفرق العاشر والمائة، كما أنه ذكر بعد هذا في الفرق السادس عشر والمائتين (216) قاعدة ما يجوز التوكيل فيه وقاعدة ما لا يجوز التوكيل فيه، وهو قريب منه أو هو، هُوَ.

(169) تقسيم الأفعال المأمور بها إلى ثلاثة أقسام، وما جاء بعدها من المسائل هي مما ذكره القرافي في الفرق الواحد والسبعين والمائة، فليرجع اليه من أراد التوسع في مسائله.

3) وقسم يختلف فيه[170]، وهذا المختلف فيه نذكر فيه أرْبَعَ مسائل :

المسألة الأولى : الزكاة إنْ أخرجها أحَدٌ عن أحد بغير علم صاحبها، إن كان إماماً وأخذها كَرْها أجزأت عند مالك والشافعي، اعتمادا على فعل الصّديق رضي الله عنه[171]، لِظاهر قوله تعالى : «**خُذْ من أموالهم صدقةً**»[172] وأبو حنيفة قال : لا يَاخذها ولكن يحبسه، وهذا لأنها تعبُّدٌ، تحتاج إلى نية، ومصلحتها حاصلة في نفس المعطي لها فلا نيابَة، وإن كان غير إمام فالأصح عندنا أنها لا تجزئ، لأنّها تفتقر إلى نية، ولكنه وقع في الأضحية أن صديقا لو ذبح لصديقه أجزأت إن كانت الصداقة متمكنة بينهما، وعلى هذا فالزكاة كذلك، إذ هي كلُّها تعبِّدِيَّة، ولكنه أجازها فيها كلها[173] وكذلك هنا.

قلت : وفيه ـــ عن مالك ـــ خروج[174] إلى قول من يقول بجواز إخراجها مطلقا ولا يحتاج الى نية، لأن المصلحة المطلوبة فيها انتفاع المساكين، فهي كالدين يؤدى. والصحيح أنه لا يجوز، لأنه وإن كانت المصلحة في الزكاة من

---

(170) في نسخة ح ط : مختلف فيه (بصيغة اسم المفعول).

(171) إشارة إلى محاربة أبي بكر لأهل الردة الذين كان منهم من ارتد عن دينه بالمرة، ومنهم من امتنع عن أداء الزكاة وأراد أن يعطلها، فقاتلهم أبو بكر رضي الله، بجيوش المسلمين، وقال في ذلك لعمر ابن الخطاب رضي الله عنْهُ قولته المشهورة : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عناقاً (أي شاة) كانوا يؤدونها لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليها، قال عمر : فما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فَعَلِمْتُ أنه الحق، وتفصيل حروب الردة مذكور في كتب التاريخ الاسلامي.

(172) سورة التوبة : الآية 103.

(173) ولكنه أجازها فيها هنا. وفي نسخة أخرى، إذ هي كلها تعبد بها، ولكن أجازها فيها فكذلك هنا.

(174) كنا في نسخة ح، ونسخة اخرى : جنوح (أيْ ميل)، ومنه الآية الكريمة : «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله...» وكلمة جنوح هنا أكثر استعمالا في مثل هذه المسائل الفقهية، وفي نسخة ع خروج (اي توجه وخذ بالقول). وكلمة مطلقا، تعني جواز إخراجها من غير من وجبت عليه، سواء أكان المخرج لها بالنيابة تجمعه صداقة حميمة، وعلاقة وثيقة مع المخرج عنه أولا، اذ كلمة الاطلاق تفسَّر دائما بما قبلها أو بما ياتي بعدها من الكلام.

حيث سدُّ خَلّةِ الفقير، ففيها المصلحة من حيث المعطِي، وذلك زوال رذيلَةِ البخل، وغير ذلك مما يذكر فيها إنما يحصل بإعطائها من قبلِهِ وبعلمه[175].

والمسألة الثانية : الحج عن الغير منعه مالك رضِيَ الله عنه، وجوَّزه الشافعي.[176] رضي الله عنه. فمالك غلب عليه النظر إلى أنها عبادة غير معقولة المعنى، فمصلحتُها من حيث فعْلُ الذي وجبتْ عليه، والمالُ عنده عارضٌ، كما يَعْرض لمن تجب عليه الجمعة، ودارُهُ بعيدَةٌ، فَيكتري دابةً لذلك.

والشافعي رأى مسألة الجمعة ليست كالحج، لأن احتياج الحج للمال كثير، والجمعة ليست كذلك، وأيضا فمعَهُ قولُـه ﷺ لمن قال له : «ألهذا حجٌّ ؟ فقال : نَعَم، ولك أجر»[177]

المسألة الثالثة : الصوم عن الميت إذا فرَّط فيه، جوَّزه أحمد والشافعي، ولم يجوزه مالك رحمه الله، لقوله تعالى : «**وأنْ ليس للانسان إلا ما سعى**».[178]

قلت : هذه المسألة ليست من القسم الثالث، وإنما هي من القسم الذي، المصلحةُ فيه لا تكون إلا من حيث فعل المكلف، كالإيمان والتوحيد والصلاة، فكان حقها أن لا تجوزَ، لتلك القاعدة، لكنه جاء الخلاف فيها بعد

---

(175) في نسخة ح : وفعله، والأولى أظهر، لأن المطلوب وهو نية إخراجها، وإذنه فيه حاصل بعلمه، وليس حينئذ من اللازم والضروري إخراجه لها بنفسه وفعله الشخصي.

(176) في نسخة ثالثة : وأجازه ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله. والذي في الفروق، منعه مالك، وجوزه الشافعي، رضي الله عنهما، وهو الأظهر من عودة الضمير عليهما معا.

(177) ونصه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : رفعَتْ امرأة صبياً، فقالت :
يا رسولَ الله، أَلِهَذا حج ؟ قال : نعَمْ، ولك أجر، رواه كل من الإمام مسلم والإمام الترمذي رحمهما الله.
وتبقى الإشارة إلى أن حج الصبي يكون نافلة، ولا يُغني ولا يجزىء عن الحجة الفريضة، لأنه حين الحج في الصبا لم يكن مكلفا ولا مطالبا بالحج على سبيل الفرض والوجوب.

(178) سورة النجم، الآية 39، ولقياس الصوم على الصلاة التي لا تجوز فيها النيابة بالإجماع.

ذلك؛لظاهر الآية العامة، وللحديث الصحيح في ذلك،[179] والرجوع للحديث أوْلَى، فإنه خاصٌّ والآية عامة، فهو جمعٌ بين الدليلين، إلا أنه يتقَوَّى عموم الآية بهذه القاعدة، والله أعلم.

المسألة الرابعة : عتق الانسان عن غيره. قال صاحب الجواهر[180] : في العتق عن الغير ثلاثة أقوال : الإجزاء، وهو المشهور، قالهُ ابن القاسم، وعَدَمُ الإجزاء قاله اشهبُ. وقال عبد الملك : إنْ أذِن في العتق أجزأ عنه، وإلا فلا، وقاله الشافعي، وقال اللخمي : فرّق بعْض الأصحاب بيْن عتق الانسان عن غيره وبين دفع الزكاة عنه فلا يجزىء في الثاني، لأنها ليسَت في الذمة، والكفارة في الذمة، قال : والحقُّ الإجزاء فيهما، لأنهما كالدَّيْن.

قال شهاب الدين ـــ رحمه الله ـــ: وهذه المسألة دائرةٌ بين قواعد :

القاعدة الأولى : قاعدة التقادير الشرعية وهي إعطاء المَوْجود حكْمَ المعدوم، كالإلغاء الغرر القليل، وإعطاءُ المعدُومِ حكم الموجود، كتوريث الورثة دِيةَ الخطأ.[181]

القاعدة الثانية : أن الهبة إذا لم يتصل بها قبض بطلت.

القاعدة الثالثة : أن الكفارة عبادة يُشترَط فيها النية وهو المشهور عندنا.

القاعدة الرابعة : كلُّ من عمل لغيره عملا أو أوصَلَ نفعا لغيره من مال أو غيره، بأمره أو بغير أمْره نفَذَ ذلك. فإن كان متبرعا لم يرجع به، وإن كان غيْرَ

---

(179) ونصه : من لم يَصُمْ صام عنه وليه.

(180) هو أبو محمد عبد الله بن نجم الدين بن شاس الفقيه المالكي المصري المتوفى عام 1616 هـ مصنف كتاب «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» وهو اكثر الكتب فوائد في الفروع.

(181) وذلك بتقدير الملك في الدية مقدَّما قبل زهوق الروح في المقتول خطأً حتى يصحّ فيها الارث فإنها لا تجبُ الا بالزهوق، وحينئذ لا يَقبَل المحل المِلك، والميراث فرع ملك الموروث، فيقدر الشارع المِلك متقدما قبل الزهوق بالزمن الفرد حتى يصح الإرث، وكتقدير النية في اول العبادات ممتدة إلى آخرها، وكتقدير الإيمان في حق النائم الغافل حتى تعصم دماؤهم وأموالهم إلخ..

متبرع وهو منفعة، فلهُ أجرةُ مثله، بشرط أن يكون المعمول له لابد له من عمل ذلك بالاستئجار، أما إن كان يفعله بنفسه أو بغلامه فلا شيء عليه، وإن كان مالاً فله ماله، والقولُ في ذلك قوْلُ العامل في عدم التبرع، فهذه قاعدة مالك، نصَّ عليها ابن أبي زيد رحمه الله في النوادر، وصاحب الجواهر في كتاب الاجارات.

وقال الشافعي : الأصل في فعل الغير التبرع، وإذا لم ياذن المدفوع عنه بلسان المقال لا يرجع عليه بشيء، ولم يعتبر لسان الحال كما اعتبره مالك. فمالك يقول : المعتِقُ قام عن المعتَقِ عنه بواجب وما شأنه أن يفعله، ويقدِّر انتقال مِلكه عنه للمعتَق عنه قبل صدُور العِتق بالزَمنِ الفرد حتى يثْبت الولاءُ وتَبْرأ ذمَّتُه من الكفارة.

ويشكل عليه بقاعدة النيَّة فإنه يشترطها وهي متعذرة، فيقيسها على العتق عن الميت، ويفرق الخصم بأن الميت تعذر عليه ذلك الخير، والحي ليس كذلك، فناسب الميتَ التوسعةُ دون الحي، وله القياس على أخْذ الزكاة منه كرها، ويفرق أيضا بالضرورة ثمة، وبأن الزكاة مصلحة عامة وهذه خاصة.

وأشهب يقول : إلاذْنُ من باب الكلام لا من باب المقاصد، فلم يَعتبر تفريق عبد الملك،(182) ورأى أن عملا بلا نية لا يصح، وأبو حنيفة أجاز ذلك بالجُعل(183) لا بالهِبَة، لأنها لا تتم إلا بالقبض(184) ولا يحْتاجُ حينئذ الى قصد.

---

(182) أي في التفريق بين وجود الإذن من مالك الرقبة في العتق فيجزئ ذلك عنه، وبين عدم إذنه فلا يجزىء العتق عنه، كما سبق في بداية الكلام على مسألة العتق عن الغير وحكاية الاقوال الثلاثة فيه.

(183) الجعل بضم الجيم كما يعرفه الفقهاء هو : الإجارة على منفعة يضمن المجعولُ له حصولها، كحفر بئر، وكرد آبق وشاردٍ من الأنعام أو الإنسان الخ.. وهو جائز، ويتميز عن عقد الاجارة بوجوه نص عليها الفقهاء في كتب الفقه المختلفة (فليرجع اليها من اراد التوسع في ذلك).

(184) كذا في نسختي ع، وح، وفي نسخة ثالثة : بالجواز (بدل القبض) وما في النسختين الأوليين أظهر وأصوب، لأن الفقهاء ينصون على أن الهبة تتم بالحوز، وهو القبض.

قلت : قد مضى الإشكال الوارد على القاعدة المسماة بقاعدة التقدير، وذلك مِمَّا يزيد المسألَةَ إشكالا، والله أعلمُ(185).

قلت : ولشهاب الدين ــ رحمه الله ــ قاعدة أخرى، وهي الفرق الثاني والسبعون والمائة بين قاعدة ما يصل الى الميت وقاعدة ما لا يصل إليه، رأيت ذِكر هذا الفرق هنا بإثر هذا، وإلحاقَه بهذه القاعدة.(186).

قال شهاب الدين رحمه الله :

القُربات ثلاثة اقسام :

1) قسْم حجَّر اللَّهُ على عباده في ثوابه، ولم يجعل لهُم نَقلَه لغيرهم، كالإيمان والتوحيد، فلو أراد أحدٌ أن يهَبَ قريبَه الكافر إيمانَه ليدخل الجنة دونه لم يكن له ذلك، بل إنْ كفَرَ الحيُّ هَلَكَا معاً.

قلت : لا شك أن الإيمان الحاصل عند زيد لا يقبل الهِبة بأن يحصل لزيد الكافر، وكلامُنا ليس في ذلك، إنما كلامنا في أن يستقر الايمان لزيد، وما

---

(185) قال القرافي رحمه الله بعد كلامه على القواعد الأربعة التي ذكرها في مسألة العتق هذه ما نصه : فهذه القواعد هي سر هذه المسألة، وهي مشكلة، وأشكَلُ منها ما نصَّ عليه عبد الحق أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا بغير إذنه، وهذا أشكل من الواجب، لأن الواجب فيه دلالة على الحال دون المقال، وها هنا لادلالة حال ولا مقال فلا يتجه، ويكون أبعد من العتق عن الواجب. ومن يشترط الإذن يقول : الإذن تضَمن الوكالة في نقل ملكه للآذن وعتقه عنه بعد انتقال الملك، ويكون المأذون وكيلا في الأمرين ومتوليا لطرفي العقد. والموجب لهذه التقادير كلها أنه لا يصح هذا التصرف إلا بها، وما تعذر تصحيح الكلام إلا به وجب المصير إليه، صونا للكلام عن الإلغاء. فهذا تحرير هذا الفرق ومسائله.
وقد عقب عليه ابن الشاط رحمه الله بقوله : لا إشكال في ذلك، بناء على قاعدة جواز النيابة في الأمور المالية، عبادة كانت أو غيرها، ولا يحتاج فيها إلى الإذن ولا الى تقدير الملك والوكالة، والله أعلم.

(186) هذا الفرق المذكور الموفي الفرق 172 ج. 3. ص 192، قال عنه ابن الشاط رحمه الله. «ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح». فليتأمل ما أورده فيه وذكره بتفصيل واختصره ولخصه تلميذه البقوري، رحمهما الله، ورحم كافة علماء المسلمين، وسائر المومنين، فإن كلامهما فيه نافع ومفيد إن شاء الله، ومزيل لما يستشكله بعض الناس في هذا الموضوع.

يعطاه عليه من ثواب خرج عنه للكافر، فهذا ليس يمتنع عقلا، ولكنه لا أحد ينقل في هذا أن الله أذِنَ فيه.

قال : وقسم اتفق الناس على أن الله تعالى أذن في نقل ثوابه للميت، وذلك القربات المالية، كالصدقة والعتق.

وقسم اختُلِف فيه، وهو الصيام والحج وقراءة القرآن، فلا يصل من ذلك للميتِ شيء عند مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة وابن حنبل : يصل ثوابُ القراءة للميت.

قلت : قد مضى أن الشافعي رُوي عنه جوازُ الصوم، وابنُ حنبل ذكره عنه، فليس يزيد في النقل ــ ها هنا ــ عنه القراءة، أن الصوم بخلاف القراءة. والخلاف في هذه المسألة يرجع الى المسألة الأولى، وهي أن الاعمال البدنية لا ينوب فيها أحد عن أحد، لأن المصلحة فيها للعامل، بخلاف الماليات وما يشبهها مما المصلحة فيها لا تتوقف على العامل، كرد الغصوب، والثوابُ مرتَّب على الأعمال، فحيث كانت المصلحة تحصل دون العامل وصحت النيابة، صح انتقال الثواب.

قال شهاب الدين رحمه الله :

واحتج ابن حنبل بالقياس على الدعاء فإنه مجمَعٌ عليه، وبظاهر قوله عليه الصلاة والسلام : «صلِّ لهما مع صلاتك، وصُمْ لهما مع صيامك»، يعني أبوْيه(187).

(187) الصلاة لغةً هي الدعاء، وشرعاً هي العبادة المخصوصة على الكيفية المخصوصة والمشروعة، وهي عبادة وفريضة عينية على كل مسلم ومسلمة، وهذا الحديث لم أطَّلعْ بعد على من رواه وأخرجه.
وبمعنى الدعاء فسر المفسرون قول الله تعالى خطابا لنبيه الكريم في شأن أخذ الزكاة من المومنين : «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم» (اي أدْع لهم) «إن صلواتك سكَنٌ لهم»، اي إن دعاءك لهم رحمة وسكينة وطمانينة يجدونها في نفوسهم وقلوبهم.
وللنسائي حديث يقول : «لا يُصَلِ أحد عن أحد، ولا يصم أحد عن احد»، وهو مستند ودليل من أدلة من يرى عدم صحة الصلاة والصيام عن الميت، والمسألة خلافية بين الائمة والصلاة على الخصوص هي محل إجماع في عدم صحة النيابة فيها عن الغير.

ثم قال : والجواب عن الأول أن القياس على الدعاء لا يستقيم، فإن الدعاء فيه أمران : أحدهما متعلقُه الذي هو مدلوله، نحو المغفرة، في قولهم : اللهم اغفر له، والآخر ثوابُه، فالأول هو الذي يرجى حصوله للميت، ولا يَحْصُلُ إلا لَه، فإنه لم يدْعُ لنفسه. والثاني ـــ وهو الثوابُ على الدعاء فهو للداعي فقط، وليس للميت فيه شيء.

وأمّا الحديث، فنقول : إنه خاصٌّ بذلك الشخص، أو نعارضه بمثل قوله تعالى : «**وأنْ ليس للانسان إلّا ما سَعى**»، وبجميع ما تقدَّم من أن الأصل عدم الانتقال.(188).

وقال بعضهم : إذا قِرىء على القبر حصل للميت أجْرُ المستمِع، قال : وهذا ضعيف من حيث إن الموتى انقطع عملهم، وهذا من باب ترتيب الثوابِ على العمل.

---

(188) وفي نسخة ح : ومن أن الأصل، وهي أظهر أوضح، ومتناسبة مع عبارة القرافي في الفروق وهي : «وأما الحديث فإما أن نجعله خاصا بذلك الشخص أو نعارضه بما تقدم من الأدلة، ويعضدها بأنها على وفق الأصل، أن الأصل عدم الانتقال.
والذي انتهى إليه الإمام القرافي وقاله في هذا الشأن هو قوله :
والذي يتجه أن يقال ولا يقع فيه خلاف، أنه يحصل لهم بركة القرآن لاثوابها، كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده. فإن البركة لا تتوقف على الامر (اي الامر بحصول العمل الذي تنتسِجُ عنه) ثم زاد قائلا : وهذه المسألة وإن كانت مختلفا فيها، فينبغي للانسان أن لا يهملهما، فلعل الحق هو الوصول إلى الموتى، (أي وصول ثواب قرآة القرآن اليهم)، فإن هذه الامور مغيبة عنا، وليس الخلاف في حكم شرعي، إنما هو في أمر واقع، هل هو كذلك أم لا، وكذلك التهليل الذي عادة الناس بعملونه اليوم ينبغي أن يعمل، ويعتمد في ذلك على فضل الله تعالى وما ييسره، ويلتمس فضل الله بكل سبب ممكن، ومن الله الجود والاحسان، هذا هو اللائق بالعبد.
وهذا التوجه والاقتناع به في هذه المسألة عند القرافي هو الذي سار عليه تلميذه الشيخ البقوري، ويظهر ترجيحه له من خلال كلامه حيث قال : «بل الظاهر ما قاله احمد بن حنبل» (اي في انتفاع الميت بقراءة القرآن وثوابه من الحي مثلما ينتفع بالدعا والصدقة).
والملاحظ في هذا الموضوع أن العلامة المحقق قاسم ابن الشاط رحمه الله لم يعلق عليه بشيء من تعليقه وتحقيقه المعتاد في أغلبية الفروق. ولعل سكوته عنه يفهم منه التوقف في الامر، وصواب وصحة كلام القرافي في هذا الفرق، والله أعلم.

قلت : بل الظاهر مَا قاله ابن حنبل، فإنه إذا كانت الصدقة عن الميت ينتفع بها الميت، والدعاء له ينتفع به، وليست تلك الأعمال بوجهٍ منسوبةً للميت، وإنما هي للحي، ولكنه مع ذلك سَرَى الثواب للميت، وهل سَرَى الثواب له ولا بقي للحيِّ منه شيء، أو سَرَى وبقي للحي، فإن الله كريم، وخزائنه لا تفنى. فإذا رأى جوادا قد جاد على فقير وأعطاه ما بيده زاد قربة إلى الله،(189) فأمضى فعله، ولم ينقصه من ثوابه شيئا لإمداد الله له ؟ الأمر محتمل، والاجماع منعقدٌ على الدعاءِ أنَّهُ ينفع، وهو عمل ليس للمدعوّ له، فكذلك سائر الاعمال.

ثم قوله : المغفرة هي التي حصلت له فقط، ولم تحصل للداعي، ليس كذلك، بل صحَّت المغفرة للمدعوّ له، وللداعي بقول المَلَك مجيبا للداعي : «ولَكَ مِثلُهُ»، هكذا في الحديث الصحيح. وقولُ المَلَكِ، يحتمل أن يكون دعاءً ويحتمل أن يكون خبراً، وكيف كان فللداعى. واذا كان الاشتراك بينهُما في المغفرة هكذا فكذلك إذا قرأ قاصداً إدخال الراحة عليه بل يجري هذا في كل عمل حتى الإيمان، لأنا قد قلنا : ليس المراد إلا إعطاء الثواب، وإذا كان الثواب يجوز إعطاؤه في وجه، جاز إعطاؤه في كل وجه، لولا أن الكافر جاء أنه لا يغْفَرُ له إذا مات على الكفر.(190)

ثم مما يقوي هذه القاعدة، الحديث الصحيح في الصوم، حيث قال عليه الصلاة والسلام : «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنتَ تقضيه ؟ قال : نعم، قال فدَينُ الله أحقُّ أن يُقضَى» وأمره بالصوم عنه(191) ، وكذلك هذا الحديث الذي فيه الصلاة والصوم، والله أعلم.

(189) في نسخة ح : قُرْبَةُ (بالهاء)

(190) مصداقا لقول الله تعالى : «إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما».

(191) ونص الحديث رواه الشيخان وغيرهما من اصحاب السنن عن عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما قال : جاء رجل الى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله، إن امِّي ماتت وعليها صوم شهر أفاقضيه عنها ؟ فقال : لو كان على أمك دين أكنت قاضِيَهُ عنها ؟ قال : نعم. قال : «فدين الله أحق أن يقضى».. والملاحظ أن الرجل في هذا الحديث تحدث عن أمه، ولعل هناك رواية فيها إن أبي مات وعليه صوم شهر... الخ. وقد سبق ذكر حديث عند البقوري، ينص على الأمر بالصلاة والصيام عن الوالدين، وقد بينت في التعليق أن المراد بالصلاة الدعاء، وأن هناك حديثا يعارض الحديث الذي يرغب في الصلاة والصيام عن الوالدين، فليراجع وليصحح، وليحقق ذلك.

قلت : ويلحق ايضا هذه القاعدة فرق آخر، ذكره شهاب الدين، وهو الحادي والمائة(192) بين قاعدة غير المكلف لا يُعَذّب بِفِعْل المكلف، وبين قاعدة البكاء على الميت يعذَّبُ به الميت، وإنما ألحقتها بهذه القاعدة، لأن الكلام في فعل أحدٍ هل يكون فعلا لغيره، أعمُّ من أن يكون خيرا، وذلك ما سبق الكلام عليه، وبقي أن يكون شَراً، فينبغي أن يكون الكلام عليه ها هنا.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ: جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال : «إن الميتَ لَيُعذَّب ببكاء الحي عليه»، والحديث صحيح، إذ هو مذكور في الصحاح، فأشكل ذلك من جهة أن الانسان لا يُواخَذ بذنب غيره، وهذه القاعدة متفق عليها، لقوله تعالى : «**ولا تزِر وازرةٌ وِزْر أخرى**»،(193) ولا يسري عقاب لأحدٍ من ذنب غيره، وليست هذه كما في ضده الذي هو الخيْرُ، فعَدَل الناس إلى النظر في الحديث(194).

وأما القاعدة فمتفق عليها، فمن الناس من طرق الوهْمَ للمحَدِث، وذلك أن عائشة رضي الله عنها، قالت : وَهِم أبو عبد الرحمان، إنما مر رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها اهلها، فقال عليه السلام : إنكم لتبكون عليها وإنها لتُعذَّبُ.

قلت : وهذا لا يتمشى ولا يستقر جواباً، فإنه رواه جماعة، وهم يقولون : إن الميت ليُعَذّب ببكاء الحي، وقال ناسٌ آخرون : إنما هذا إذا أوصَى بالنياحة.

(192) أنظر هذا الفرق في الجزء الثاني من كتاب الفروق للقرافي، ص 176،

(193) سورة الإسراء : الآية 15.

(194) ومن ذلك ما جاء عن عائشة أم المومنين رضي الله عنها، وقد ذكر لها قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، إن الميت ليعذب ببكاءِ الحي، أو ببكاء أهله عليه، فقالت : رحم الله عمر، والله ما حدَّث رسول الله ﷺ بذلك، ولكن قال : «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه، وقالت : حسبكم القرآن»، أي يكفيكم القرآن في هذه المسألة : «ولا تزر وازرةٌ وزْرَ أخْرى» وذلك ما ذكره الشيخ البقوري رحمه الله برواية أخرى.

قلت : ويبعُدُ هذا من حيث الاطلاق الوارد فيه، وهذا التقييد خلاف الأصْل، وقال ناسٌ : إنهم كانوا يذكرون في النياحة مفاخر الميت من حيث جُرأتُه ومَهابتُه، وهي فسوق في الشريعة كالقتل والغصب.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ:

وهذه الأجوبة إجتمعت في أنْ ردت الحديثَ إلى مقتضى القاعدة، ثم قال : والفرق في التحقيق، إن أبقينا اللفظ على ظاهره، ما وقع لبعض العلماء، وذكر حكاية عن امرأة مات لها ولدٌ فبكته وأطالت البكاء عليه، ثم سافرت من بلدها، فجآءت المقبرة التي بالبلد الذي كانت فيه، وبكت فنامَتْ، ورأت الموتَى قد قاموا إليها، وقالوا لها : أين ولدُكِ يا هذه، ليس هو عندنا، قد آذيتنا، فخبطوها، فقامت وهي متألمة.

قال : فدلَّت هذه الحكاية على أن الأرواح تتألم من المؤلمات، وتفرح باللذات في البرزخ كما كانت في الدنيا، وهو ظاهر، وبذلك[195] تعَذَّبُ الكفار في قبورها، فالأوضاعُ البشرية في الأرواح لم تتغير، وإنما كانت في مَسْكن[196] فارقته فقط، وبقيت على حالها في أوضاعها. ولما كان العويل والبكاء في الحياة تتأذَّى به الأرواح وتنقبِضُ كانت بعد الموت كذلك تتأذَّى به، كان عليها أو على غيرها، وهو عليها أشد نكايةً، لأنها هي المصابة حينئذ. وقد ورد أن الموتى يفرحون بالزيارات، ويتألمون لانقطاعها، ويكون الفرق بين القاعدتين على هذا أن الانسان لا يعذب بفعل غيره[197] ، أي عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب، والبكاء ليس البكاء الذي يكون به هو عذاب الآخرة، بل المراد الألمُ الجبِلِّي،[198] الذي إذا

(195) عبارة القرافي : وكذلك، ولعلها أظهر وأبين بالتشبيه.

(196) في نسخة ح : سَكَنٍ، والذي عند القرافي : مسكن، وهما بمعنى واحد.

(197) أي الفرق السابق بين قاعدة غير المكلف لا يعذب بفعل المكلف، وبين قاعدة البكاء على الميت يعذب به الميتُ.

(198) عبارة القرافي : «والبكاء عذاب ليس عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب، المتوعَّدُ به من قبل صاحب الشرع، بل معناه الألم الجبلّي الذي إذا وقع في الوجود قد يكون رحمةً من الله الخ... وهي عبارة تبدو أظهر وأوضح.

وقع في الوجود قد يكون رحمة من الله تعالى، كمن يبتليه الله بالألم لرفع درجاته كما يفعل في دار الدنيا بالأمثلِ فالأمْثَلِ، فهم أشد بلاء(199)، والله أعلم.

قلت : ولْنذكر هاهنا فرقا آخر، وهو المائة في كتاب شهاب الدين،(200) إذ هو مسألة من هذه المسائل فنقول :

النُّواح جاء فيه التحريم، والمراثي فيها الإباحة. والفرق بينهما حتى اختلفا في الحكم أن النائحة، الغالبُ عليها عدمُ الرضى بالقضاء، ونِسبةُ الباري تعالى إلى الجوْر، فلذلك حرِّمت النياحة، حتى إنها لتذكر شيئاً من محاسن الميت حال لطمها لخدها، فكان ذلك مقويا لما قلناه، المراثي تَعْرى عن ذلك، فلوْ وجد من المراثي شيء من ذلك لحرمت ايضا، وهكذا قال عز الدين ابن عبد السلام، وسجن شاعراً سمع ذلك منه مرَّةً.

---

(199) إشارة الى الحديث النبوي الشريف المروي عن مُصعب بن سعد عن أبيه رضي الله عنه قال : قلت : يا رسول الله، أيُّ الناس أشدُّ بلاء ؟ قال : الأنبياءُ، ثم الأمثل فالأمْثَل»، اي المقارب لهم في قوةِ الايمان والفضل وصلاح الاعمال، رواه ابن ماجة والحاكم رحمهما الله.
ومثله رواية أبي سعيد رضي الله عنه قال : يا رسول الله، من أشدُّ الناس بلاء ؟ قال الانبياءُ، قال : ثم من ؟ قال : العلماء، قال : ثم من ؟ قال : الصالحون... رواه ابن ماجة والحاكم رحمهما الله.

(200) هو الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المراثي مباحة» ج 2 ص 172.
قال عنه الإمام القرافي رحمه الله في أوله : إعْلم أنه قد اشتهر بين الناس تحريم النواح وتفسيق النائحة دون تفسيق الشعراء الذين يَرْثُون الموتى من الملوك والأعيان، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول : إن بعض المراثي حرام كالنواح، ثم ذكر القرافي تحريرَ القول فيهما وضبطهما، مما اختصره هنا ولخصه البقوري في هذه المسألة رحمهم الله جميعا.

القاعدة الرابعة والعشرون(201) :

نقرر فيها الفرق بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك(202)، فنقول :

قد مضى أن النهي مع التخيير لا يجتمعان، وأن الامر مع التخيير يجتمعان، وهذا هو المعنى المقرر هنا، وقد كان حق هذه القاعدة أن تكون مع تلك، ولكني أفردتها مخافة التطويل عند استيفائي جميع ما ذكر في القاعدتين، فقال رحمه الله :

النهي كالنفي، والأمر كالثبوت، ومن المعلوم البيِّن أن وجود الْأخص يلزم منه وجودُ الْأعَمِّ، فاذا ثبت الْأخص ثبت الْأعَمُّ، والعام إذا انتفى انتفى الْأخص، وليس اذا انتفى الأخص ينتفي الْأعم. وقد قلنا : الامر كالثبوت، فوجود فرد من الكفارة يثبت وجود الكفارة، والكفارة كانت مطلوبة بالامر، فقد كان ثبوت الحكم في

(201) هي موضوع الفرق الخامس والعشرين بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك». ج.1 ص 151.
قال القرافي رحمه الله في أوله، مبينا وموضحا لأهميته وفائدته : هذا الفرق جليلُ عظيم، دقيق النظر خطير النفع، لا يحققه إلا فحول العلماء والفقهاء، فاستقبِلْه بعقل سليم وفكر مستقيم...» وقد أطال الكلام في بيانه وإيرادِ بعض المسائل والقواعد التطبيقية فيه لتحقيق فقهه وفهمه.

(202) المشترك عند علماء الاصول والمنطق، قسم من أقسام اللفظ المفردَ، وهو اللَّفظ الذي وُضع لكل واحدِ من معنَييه أو معانيه بوضع خاص، وسمي مشتركا (بفتح الراء) لاشتراك معانيه فيه كالعين للباصرة والجارية بالماء، والذهب والفضة، ويذكره علماء الأصول وعلماء المنطق اثناء الكلام على نسبة الالفاظ للمعاني، وهي عندهم خمسة اقسام :
التواطؤ، ويَراد به التوافق، والتشاكك، والتخالف، والاشتراك والتشارك، والترادف، وهو تعدد الالفاظ لمعنى واحد وتَواردُها عليه، كالحنطة والبرُ للقمح، ويسمونه الاشتراك المعنوي، لاشتراك عدةِ الفاظ في معنى واحد، على عكس الاشتراك اللفظي المتقدمِ حيث تشترك عدة معان في لفظ واحد كالعين مثلا، وقد جمعها العلامة الاخضري في منظومته الشهيرة والمسماة بمَتْنِ السلم في علم المنطق فقال :

ونسبة الالفاظ للمعاني ... خمسة أقسام بلا نقصان
تواطؤ تشاككٌ تخالف ... والاشتراك عكسه الترادفُ

والتوسع في هذا الموضوع ومصطلحات هذه الكلمات يرجع فيه الى كتب اصول الفقه وعلم المنطق.

المشترك يثبتُ بفرد من الأفراد الداخلة تحت ذلك المشترك، وقلنا أيضا : النهي كالنفي، فنفْيُ المصنوع من ماء العنب مع وجود الخمر المصنوع من التمر لا يحقق الانتهاء، كما أن رفع الانسان دون الحمار لا يتحقق معه رفع الحيوان، وانما يتحقق رفع العام برفع كل فرد من الأفراد الذي تحته، كذلك إنما يتحقق الانتهاء برفع جميع الأفراد، وهذا بيِّنٌ لاخفاء به، ثم قال :

«تنبيـــه جليـــل» :

اعْلَمْ أن نفي المشترك، والنهيَ عنه إنما يعُمُّ إذا كان مدلولا عليه بالمطابَقَة، أما إذا كان مدلولا عليه بطريق الالتزام فلا يلزم، فالمدلول عليه بالمطابقة، كقولك : نهيتك عن مطلق الخمر، والمدلول عليه التزاما كأن يقول : ألزمتك النهي، فهذا النهي حاصل في منهي لم يعينه، فلو عَيَّنه بعد هذا كان ذلك التعيين تفسيرا، وفي قوله : نهيتك عن الخمر، لو أبقى بعد ذلك خمرا مخصوصا لكان مخصصا لذلك العام، فظهر أن المدلول بالمطابقة هو الذي يعم، والآخَرُ لا يَعُمُّ.

قال (اي القرافي رحمه الله) : وتظهر فائدة هذا الفرق في مسألتين فقهيتين :

الواحدة إذا حلف بالطلاق وحنث، وله زوجات، فإنَّ الطلاق يعمهن اذا لم تكن له نية، لأنه ليس البعض أولى من البعض، وإلّا يلزمْ الترجيح من غير مرجِّح[203]، فلو قصد بذلك اللفظ بعضهن دون بعض لم يحصل[204] الطلاق إلا على المقصودة وحدها. وهذا، لأن القول بتطليق الكل ما كان من حيث عموم النهي، لأن النهي ما كان عاما، لأنه لم يدلَّ بالمطابقة على الزوجات، وإنما دل على

(203) التقدير : وإلا يعمّهن الطلاق يلزَم الترجيح دون مرجح، فحذِف فعل الشرط لكونه مفهوما ومدلولا عليه بالعبارة السابقة في الكلام، وهي قوله : «فإن الطلاق يعمهن».
وحذف فعل الشرط أو جوابه جائز إذا دل عليه ما قبله من الكلام وأُمِنَ اللبس، لقول ابن مالك في الفيته :

والشرط يغني عن جَواب قد عُلِـم — والعكسُ قد ياتي إن المعْنَى فُهِـمَ.اهـ

(204) في نسخة : لم يقع، وهي بمعنى لَم يحْصُلْ.

الزوجة بالالتزام(205)، إذ الطلاق يستلزم مطلَّقة، بل ما كان التعميم إلا من حيث إنه ليس تعيين البعض عن البعض براجح، فلأجل عدم الرجحان قلنا بالتعميم، فإذا وجدت النية وجد المرجح، فلا تعميم.(206)

المسألة الأُخرى، إذَا أتى بصيغة عموم، فقال : والله لا لبست كتانا، وقصد به بعض الثياب، ذَاهِلاً عن البعض فإنه لاينفعه ذلك، لأنك ستقف على الفرق بين النية المؤكِدة والنية المخصصة، وهذا عام يحتاجُ إلى التخصيص بالْمُخْرِج

(205) من مباحث علم اصول الفقه وعلم المنطق مبحث تقسيم دلالة اللفظ على المعنى الى ثلاثة اقسام : دلالة المطابقة (بفتح الباء)، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، فالأولى هي دلالة اللفظ على تمام مسماه ومعناه، كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، ودلالة علي أو خالد او زيد على ذات شخص معيَّنةٍ، وذلك لمطابقة اللفظ لمسماه الذي وضع له. ولثانية، هي دلالة اللفظ على جزء مسماه وعلى بعض معناه، كدلالة الانسان على الحيوان فقط، او الناطق (اي المفكر) فقط، وذلك لأن اللفظ تضمن في معناه الكل، والثالثة هي دلالة اللفظ على امر خارج عنه، لازم له في الذهن كدلالة الأسد على الشجاعة مثلا.

وقد جمع هذا الانواع الثلاثة للدلا لة الفقيه العلامة الاخضري في بيتين من منظومته متن السلم، والمشار اليها آنفا، بقوله :

دلالـة اللفـظ علي ما رافقـه ... يدعـونها دلالـة المطابقـة

وجـزئـه تضمُّنـــاً، وما لـزم ... فهـو التـزامٌ إن بعقْـل التُزِم

(206) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة الأولى، ولخصه البقوري فيها، فقال : كان ينبغي على ما قرره من أن المدلول عليه التزاما مطلق، ألَّا يعمهن الطلاق، ويخيّر في التعيين أو يقرع بينهن، ولم يقل العلماء بعموم الطلاق فيهن إلا احتياطا للفروج وصونا لها عن مواقعة الزنى، فإن الطلاق قد ثبت بقوله : علّي الطلاق او ما اشبه ذلك، ووقع الشك والاحتمال في عمومه لحاله او خصوصه، فحمل على العموم فيها احتياطا، كما فيما اذا طلق وشك هل واحدة او ثلاثا يحمل على الثلاث، بخلاف ما اذا شك في اصل الطلاق فإنه لا يلزمه شيء، استصحابا لأصل العصمة» اهـ. كما علّق على مسألة مماثلة ذكرها القرافي، وهي قول القائل : «الطلاق يلزمني» فقال (اي ابن الشاط : إن كان للعموم فهو في معنى كل طلاق أملكه يلزمني، فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات، وفي كل واحدة جميع الطلاق كما سياتي الكلام عليه في الفرق الذي أحالَ عليه.اهـ.

كما علّق ابن الشاط على مسألة مماثِلة ذكرها القرافي وهي قول القائل : «الطلاق يلزمني»، فقال : إن كان للعموم فهو في معنى كل طلاق أملكه يلزمني، فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات وفي كل واحدة جميع الطلاق كما سياتي الكلام عليه في الفرق الذي أحال عليه.

المُنافِي، فإذا فُقِد جرَى اللفظ على عمومه للسلامة عن المعارض، وإذا وجد نفي ما عدا المخرَجَ بعموم اللفظ، بخلاف صورة الالتزام، ويكْمُلُ البحث فيها(207) بمطالعة الفرق بين النية المخصِصة والمؤكدة، قال : وأحقق هذا الفرق بأربع مسائل :

المسألة الأولى : قوله تعالى : ﴿فتَحْرِيرُ رقبة من قبل أن يتماسَّا﴾(208)، علق الوجوب بالقدر المشترَك بين الرقاب، ويصْدُق على جميع الرقاب، ويكفي في ذلك صورة واحدة بالإجماع.(209).

المسألة الثانية : لو قال الشارع حرَّمتُ عليكم القدْرَ المشترك بين الخنازير لحَرُمَ كلُّ خنزير.(210)

المسألة الثالثة : إذا قال لنسائه : إحداكن طالق حَرُمْن بأجمعهن، بناء على قواعد :

القاعدة الأولى : أن مفهوم أحد الأمور قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها، والصادق على عدد وأفراد، مشْتَرَكٌ فيه بين تلك الأفراد.(211)

القاعدة الثانية : أن الطلاق تحريم، لأنه رافع لموجِب النكاح، وذلك الإباحة،ورافع الإباحة مُحَرِّمٌ، فالطلاق تحريمٌ.

---

(207) في نسخة ح : في هذا، وهو متفق مع عبارة القرافي هنا حيث قال : «ويكْمُلَ لك الكشفُ عن هذا الموضع بمطالعةِ الفرق بين النية المخصِّصة والمؤَكِّدة، وهو بَعْدَ هذا».

(208) سورة المجادلة، الآية 3.

(209) قال ابن الشاط في تعقيبه على هذه المسألة : لم يُثبتْ الوجوب في القدر المشترك، بل أثبته في رقبة واحدة غير معيَّنة فلا يَعم، بل تكفي صورة واحدة بالنص، والإجماع تابِع للنص.

(210) قال ابن الشاط : ذلك صحيح، لأن تعليق الحكم بالأعم يلزم منه تعليقه بالأخص من غير عكس. اهـ.

(211) قال ابن الشاط : ليس أحد الامور هو القدر المشترك، بل أحد الأمور واحد غيرُ معيّن منها، ولذلك صدَق على كل واحد منها.

القاعدة الثالثة : أن تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم، فيحْرمنَ كلهن بالطلاق وهو المطلوب(212)، وهذا هو الحق، لا أن يقال : إنما عمَّم الطلاق احتياطا للفروج، فإنهُ إذا قيل : ما الدليل عَلى مشروعية هذا الاحتياط ؟ لا يوجد. وظاهر الفرق بين خِصال الكفارة وهذه المسألة، القاعدة المقررة أولاً.

المسألة الرابعة، قال مالك رحمه الله : إذا أعتق أحدَ عبيدِه، له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعتق، بخلاف ما تقدم في الطلاق، مع أنه في الصورتين أضاف الحكم (اي للمشتركين بين الأفراد)، وكما أن الطلاق محرم،(213) كذلك العِتْق محرم للوطء، والفرق حينئذ عسيرٌ.

والجواب أن التحريم دل عليه الطلاق بوضعه، فإنهُ له وُضِعَ، والعِتْقُ دل على تحريم الوطء لزوما، فتحريم الوطْء تابع للعتْق الذي هو قُرْبة، وراجعٌ إلى الامر

---

(212) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في هذه القاعدة فقال : القاعدة الثالثة أيضا صحيحة، ولكن لا يلزم أن يُحرّمن كلهن، لما سبق من عدم صحة القاعدة الأولى.
ثم قال في هذه القاعدة ومسألتها ايضا، معلقا على كلام القرافي فيها : صار الصدر في هذه المسألة غير صدْر، لتسليمه القاعدة الأولى، وهي غير مسلّمة ولا صحيحة، فكذلك ما بناه عليها.
والجواب الصحيح — يقول ابن الشاط — ما أجاب به الأكابر (اي من أفاضل العلماء والفقهاء). وهو أن الحكم إنما عم (اي في هذه المسألة والنازلة)، احتياطا للفروج. ودليل مشروعية هذا الاحتياط هو كل دليل دل على توقي الشبهات». اهـ.
ذلك أن القرافي رحمه الله قرر ما قرر من التعميم للحكم في مسألة الطلاق المذكورة، بناء على القاعدة الثالثة السالفة، بينما أكابر العلماء كانوا يوجهون تعميم الحكم ويعللونه بالاحتياط في الفروج، وهذا الاحتياط يراه القرافي غيرَ مؤسّس ولا مبني على دليل شرعي، فأوضح الشيخ ابن الشاط أن دليلهم الشرعي في ذلك هو توقي الشبهات والاحتياط.

(213) في نسخة ع، وح : «وكان الطلاق محرما» بصيغة الفعل الماضي، وفي نسخة أخرى، وعند القرافي : وكما أن الطلاق محرِم للوطء، بأداة التشبيه، وهو أظهر وأسلم في المراد والمعنى، وقد علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الرابعة بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، وأن المتكلم في مسألة الطلاق أو المعتق في مسألة العتق ما أضاف الحكم المشترك، بل أضافه لفرد غير معين». اهـ.

أيضا، والطلاق دل على تحريم الوطء مطابقة، وهو مما يرجع إلى النهي، لأنه جاء فيه «أنه أبْغَضُ الحلال الى الله»(214)، فكان التعميم في الطلاق ولم يكن في العتق للقواعد المقررة.(215)

القاعدة الخامسة والعشرون(216)

نقرر فيها الفرق بين كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلَّف به فقط، وبين كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به، وكل جزء من اجزائه سببا(217) للتكليف والوجوب، فتجتمع الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء، فنقول :

يظهر الفرق بذكر أربَع مسائلَ :

المسألة الأولى : أوقات الصلوات، كالقامة مثلا بالنسبة إلى الظهر، هي ظرف للتكليف، لصحة وقوع الصلاة فيها، وكل جزء من تلك الأجزاء سببٌ للتكليف، وليس الزوالُ فقط سبباً للتكليف، وإلَّا لزم أن يكون من أسلم وسط القامة لا يلزمه الظهر، من حيث إن المسبَّبَ لا يتقدم سبَبَه، وذلك باطل، فلزم ما

---

(214) رواه ابو داود والحاكم رحمهما الله عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(215) قال ابن الشاط : على تسليم أن الطلاق تحريم، والعتْق قُرْبة، وكون العتق قربة لا يمنعه أن يكون تحريما، بل هو تحريم للتصرف في المملوك، فلا فرقَ».

(216) هي موضوع الفرق الثاني والأربعين بين قاعدة كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به فقط، وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للإيقاع، وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب، فيجتمع الطرفان : الظرفية والسببية في كل جزء من الأجزاء. ج1 ص 220.

(217) كذا في نسخة ع، وح بنصب كلمة سببا. فيكون وجه النصب على هذا أنه مدخول لكونٍ مقدّر في العطف، (اي مع كون كل جزء سبباً). ومن المعلوم أن مصدر الفعل الناقص يعمل عمل فعله، ومن ذلك البيت المشهور القائل :

بِبَذْلٍ وحِلْمٍ ساد في قومه الفتى وكَوْنُكَ إيَّاهُ عليك يسير (أي سهل ميسَّر)

وفي نسخة اخرى، وفي كتاب الفروق : سبب بالرفع، ووجْهُهُ أنه خبر للمبتدأ الذي هو كل جزء، والجملة حالية، تفيد معنى المعية، فتكون العبارتان صحيحتين وسليمتين معا، وتؤدِّيانِ معنى واحداً وهو المعية والمصاحبة. أما الرفعُ فوجهُه ظاهر، كما عند القرافي، والمسالة الأولى هنا.

قلناه، وما يتوهم أن السبب للوجوب،(218) الزوالُ فقط، باطل.

المسألة الثانية : أيام الأضاحي الثلاثةُ او الأربعة، على الخلاف في ذلك، ظروف للتكليف، لصحة وقوعِ الذبْح فيها، وهي ــ أيْضاً ــ أسباب للتكليف، بل كلُّ جزْء من أجزاء الأيام، وإلا لزم الّا تجب على من أسْلَم في اليوم الثاني أو في اليوم الثالث، وذلك باطِلٌ.

المسألة الثالثة : شَهْرُ رمضان المعظم، أيَّامُه ظروف للتكليف بالصوم، وأيَّامه أيضا أسبابٌ للتكليف، بذلك الدليل بعينه، إلا أن أجْزاء اليوم ليست بأسباب،(219) كأجزاء وقت الصلاة، ولذلك كان من أسلَم في يوم لم يجب عليه ذلك اليوم، ومن أسلم في ليلةِ يوم وَجَبَ عليه اليوم الذي أسلم قبل طلوع فجْره، وفي أجزاء الصلاةِ أيضا خلاف في بعض الأجزاء، من أدرك ركعة من الصلاة، يقال : إنه سببُ، وأقلُّ منه ليس سببا للتكليف عند مالك، وهو عند غيره سبب كسائر الأجزاء قبله. فهذه المسائل الثلاث هي ظروف وأسباب.

(218) في نسخة ح : «من أن السبب»، بذكر حرف الجر لِلبيانِ، على حد قوله تعالى في شان فِرعون وملائه «وما نريهم من آية إلّا هي اكبر من أختها»، فمن آيةٍ، بيان لما يريهم الله من علامات ودلالات على وحدانيتهِ وإحاطة علمه وكامل قدرته وإرادته. وتخرج نسخة ع، على أن حذف الجر : من، مُطّردٌ قبل أنْ وأنّ، كما في قوله تعالى : «أوعجبتُم أن جاءكم من ربكم على رجُلٍ منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون» والى ذلك يشير ابْنُ مالك في بيت من الفيته حيث قال :

وعَـدِّ لازمـاً بحـرف الجـرّ وإن حُـذِف فالنصبُ للمنجَـر
نقـلا، وفي أنَّ وأنْ يطَّـرِدُ مع أمْـنِ لبس كَعَجِبتُ أن يـدوا

أي عجبتُ أن يعطوا الدية، من الفعل الثلاثي وَداهُ يديهِ، مثل وقاهُ لقيه، إذا ادَّى ديته نتيجة القتل خطأ.

(219) في نسخة ح : أسبابا، وكلاهما صحيح وسليم، إذ من المعلوم أنَّ خبر ليس تدخل عليه الباء للتوكيد، على حد قوله تعالى، «أليْسَ الله بكافٍ عبدَه»، كما قد تدخل الباء على خبَر ما النافية المشبهة بليس، والعاملة عملها، كما في قوله تعالى : «وما اللّه بغافل عما يعملون»، وقوله سبحانه : وما ربُّك بظلَّام للعبيدِ». وقد نص على ذلك علامة النحو والصرف في زمانه ابْن مالك قال في منظومة ألفتيه :

وبعدمَـا وليـس جرَّا البـا لخبَـر وبعْـدَ لا ونَفْـي كـان قـد يجـر

أي قد يجر خبرُ لا النافية، وخبر كان بحرف الجرالبا، على سبيل الندرة، بينما جره بعدما وليس على سبيل الاطراد والكثرة.

فلنذكر ثلاث مسائل هي ظروف للتكليف فقط :

المسألة الرابعة : قضاء رمضان يجب وجوبا موسَّعاً إلى شعبان من تلك السنة، كما يجب الظهر وجوبا موسَّعا من أول القامة إلى آخرها. غير أن هذه الشهور هي ظروف للتكليف فيها بالقضاء، دون أن يكون شيء من أَجْزائها سببا للتكليف، بدليل أن من زال عذره فيها لا يلزمه شيء، وإنما السببُ في وجوب هذا الصوم أجزاء رمضان السابق، فكل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر من هذه الشهور إذا لم يصم فيه. ولا يعتقد أن رؤية الهلال له سبب في القضاء إلا من حيث إنه سبب لجعل كل يوم من أيام الشهر سببا لوجوب الصوم(220)، ثم إذا ترك ذلك الواجب كان سببا، فالسبب الترك لَا الهلال، ولكنه انْبَنَى على الترك أنه سبب على وجوب الفعل، والله أعلم.

المسألة الخامسة : جميع العُمُر ظرفٌ لوقوع النذُور والكفارات، لوجود التكليف في جميع ذلك، وهذا بعد البلوغ ولزوم التكليف، وليس شيء من ذلك سببا، بل السبب اليمين او الالتزام.

المسألة السادسة : شهور العِدّة ظرف للتكليف بالعِدة لوجودها فيها، وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعِدة، بل السبب الوفاة أو الطلاق، وهذه الشهور تشبه شهور قضاءِ رمضان من هذا الوجه، وتفارقها من جهة أنها مضيَّقة، وتلك، التكليفُ فيها موسعٌ، ولنذكر المسألة السابعة لِـمَا تركّبَ من القسمين.

المسألة السابعة : زكاة الفطر، قيل : تجب بغروب شمس آخِرِ أيام رمضان، وقيل : بطلوع الفجر يومَ الفطر، وقيل : بطلوع الشمس منه، وقيل :

---

(220) عبارة القرافي هنا أظهر حيث قال : ولا يعتقد أن سبب وجوب القضاء هو رؤية الهلال فقط، بل رؤية الهلال سبب لجعل كل يوم من أيام رمضان سببا للوجوب وظرفا له، فيصير سببُ رؤية الهلال كلِّ يوم سببا لوجوب الإيقاع فيه، وتفويتُه سببا للصوم في يوم آخر من هذه الشهور فقط، فتأمل ذلك فقَلَّ من يتفطَّن له، بل يعتقد في بادئ الرأي أن سبب القضاء والأداء هو رؤية الهلال فقط، وليس كذلك... الخ.

تجب وجوبا موسّعا من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر.

وقولُ هذا القائلِ : تجبُ زكاة الفطر وجوبا موسّعا من الغروب الى الغروب، معناه لا يأثم بالتاخير بعد الغروب يومَ الفطر. والمنقول عن صاحب القول الاول أنه لا يأثَم بالتاخير إلى غروب الشمس يوم الفطر، وإنما ياثم بالتاخير بعد الغروب يوم الفطر، وهذا هو عين القول الرابع.

وقد عَسُرَ الفرقُ على جماعة من الفضلاء بين هذين القولين، والفرقُ بينهما إنما يستفاد من معرفة الفرق بَيْنَ هاتين القاعدتين، وذلك أن القائل الاول يقول : غروب الشمس يومَ الصوم سَبَبٌ، وما بعده ظرف للتكليف فقط، ولا يكون شيء من أجزاء هذا الزمان سببا للتكليف، والقائل الرابع يقول : كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب إلى الغروب ظرف للتكليف وسبب له، فقد اشتركا في التوسعة، لكن توسعة الثاني كتوسعة صلاة الظهر، والآخر كتوسعة قضاء رمضان.

ويُخَرَّجُ على القولين من بلَغ في هذا الوقت أو أسلم، فيتوجه الامر على القول الثاني، ولا يتوجه على القول الأول.

القاعدة السادسة والعشرون(221)

نقرر فيها الفرق بين كون ظرف الزمان للتكليف دون ايقاع المكلف به، وبين أن يكون ظرفا للتكليف لإيقاع المكلف به معا، ويتضح هذا بذكر ثلاث مسائل.

(221) هي موضوع الفرق الحادي والأربعين بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلّف به، وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به مع التكليف، ج 1 ص 218. قال في اوله الإمام القرافي رحمه الله : «هذا الموضع التبس على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم القاعدتان، فوردت إشكالات بسبب ذلك، ويتضح الفرق بينهما بذكر ثلاث مسائل... الخ.

المسألة الأولَى في كون الكُفار خوطِبوا بفروع الشريعة أم لا، ثلاثة أقوال : مخاطَبون، ليسُوا مخاطَبين. الفرق بين الأوامر والنواهي، فهم مخاطَبون بالنواهي دون الأوامر.(222)

فمن قال : ليسوا مخاطَبين قال : لَو وجبت عليهم الصلاة لوجبتْ إما حالةَ الكفر وإما حالةَ الإسلامْ، والقِسمان باطلان، فالقول بالتكليفِ(223) كذلك :

أمّا حالة الكفر فلأن التقرب بها من الكافر لا يتعقّل ولا يصحُّ حينئذ، وأمّا في حالة الاسلام فلانعقاد الإجْماع على أن الاسلام يَجُبُّ ما قبلهُ.

والجواب أن نقول : نختار التكليف حالة الكفر. وقولُهُ لا تصح، قلنا : مُسَلَّمٌ، ولا يتحصَّلُ له مقصود،(224) لأن هذا الزمان ظرف للتكليف فقط لا لإيقاع المكلَّف به، والإيقاع هو الذي لا يصح، ومعنى هذا أنه أُمِر في زمان الكفر أن يزيله ويبدِّله بالإيمان، ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لا في زمن الكفر، فصار زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط، وزمن الاسلام هو للتكليف ولإيقاع المكلف به.

المسألة الثانية : المحْدِثُ مامور بإيقاع الصلاة ومخاطَبٌ بها في زمن الحدث إجماعا، والكفر هو الذي وقع الخلافُ فِيهِ، أما زمن الحدَث فلا. ثُمَّ إن الإجماع انعقد على أن المحدِث لا تصح صلاتُه في الزمن الذي هو فِيهِ مُحْدِثٌ، وإنما تصح في زمن الطهارة، وزمان الطهارة هو زمان التكليف بإيقاع الصلاة دون زمان الحدث، وزمان الحدثِ هو ظرف التكليف فقط.

قلت : كذا وقع هذا في الفروق لشهاب الدين رحمه الله، وآخر الكلام يناقض أوله.

---

(222) زاد القرافي هنا قوله : واتفقوا على أنهم مخاطَبون بالإيمان وقواعد الدين، وانما الخلاف في الفروع، وتقرير المسألة مبسوط في اصول الفقه.

(223) في نسخة ح : فالتكليف كذلك.

(224) عبارة القرافي هنا، أظهر، وهي : ولا يلزم من ذلك عدم حصول التَّكْليف في هذه الحالة وفي هذا الزمان».

فقوله : المحدث مامور بإيقاع الصلاة في زمن الحدث إجماعا، يخالف قوله في آخر المسألة : «وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط»، والآخرُ هو الحق،(225) وهذا اذا لم يكن مضطرا، فإن لم يجد ماء ولا صعيداً ففي المسألة حينئذ خلاف قد ذكره الفقهاء(226).

المسألة الثالثة : الدُّهري(227) مكلّف بتصديق الرسول ﷺ، مع أنه جاحد للصانع، والأمر فيه كالامر في المسألتيْن.(228)

---

(225) في هامش نسخة ع عند قول الشيخ البقوري : «وآخر الكلام يناقِضُ أوله» ما نصُّه : لا تَناقُضَ، لأن قولَه (اي القرافي) : في زمن الحدثِ إجماعا، متعلق بمامور لا بإيقاع، وكأن البقوري فهم تعلقه بإيقاع» اهـ.

(226) نظم بَعْضُهُمْ الخلاف في هذه المسألة، وجمعَ أقواله في بيتين، فقال :

وَمَنْ لم يجد ماءً ولا متيمَّمَا ... فأرْبعةُ الأقوال يَحْكيـنَ مذْهبَا
يصلّي ويقضي، عكسه قال مالك ... وأصبَغُ يقضِي، والأداءُ لأشهَبا

(227) الدهري بضم الدال في أشهر الاستعمال والسماع، وفتحه قياسي غير سَماع، وهو نسبة الى الدهر اي الزمان، والدهريُّ هو الكافر الملحد، المنتسب الى فرقة الدهرية، وهم المنكرون لوجود الله، ووحدانيته، ولخلقه لهذا الكون، مثلما ينكرون البعث والنشور يوم القيامة، فيقولون بأن الذي يهلك الانسان ويفنيه هو الزمان والدهر، فينتهي الانسان في زعمهم وظنهم انتهاء أبَدِياً بانتهاء حياته في الدنيا، وقد حكى الله ذلك عنهم، وأبطل زعمهم وضلالهم، وفَنَّدَ اعتقادَهم الفاسد، قال سبحانه وتعالى : «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحْيَى وما يُهلكنا إلا الدهر، وماهم بذلك من علْم، إن هم إلا يظنون» سورة الجاثية : الاية 24.

(228) أي إن زمن الكفر والالحاد، وزمن الحدث هو ظرف للتكليف دون ايقاع المكلف به، والزمن الثاني في الكافر الملحد، والمحدث ــ وهو زمن حصول إسْلامه ــ هو ظرف وزمن التكليف وإيقاع المكلف به. قال الإمام القرافي رحمه الله في ختام كلامه على هذا الفرق : فتامل الفرق بين القاعدتين، والسِّرَّ بين المعنيين يتيسر عليك الجواب عن أسئلة الخصوم وشبهاتهم، وهو فرق لطيف شريف».

القاعدة السابعة والعشرون(229)

نقرر فيها الفرق بيْن ما يُطْلَبُ جمعه وافتراقه، وبين قاعدة ما يُطلَبُ جمعُه دون افتراقه، فنقول :

المطلوب في الشريعة ثلاثة اقسام :

القسم الاول : ما يُطلَبُ وحده ومع غيره، كالإيمان بالله تعالى وبرسوله، فإنه مطلوب في نفسه، وهو شرط في كل عبادة، والشرط مطلوب الحصول مع المشروط، إلا أنه قد يُكتفَى منه بالايمان الحكمي تخفيفا على العبد، ويُكتفَى بتقدمه فعلا(230)، وكالدعاء والتسبيح والتهليل مطلوبات في أنفسها، ومطلوب جمعُها مع الركوع والسجود.

القسم الثاني : ما يُطلب مفرداً دون جمعه مع غيره، وهذا كالقرآة باعتبار السجود والركوع، لقوله عليه الصلاة والسلام : «نُهِيتُ أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجداً»(231).

القسم الثالث : ما يُطْلَبُ جمعه دون افتراقه، كالركوع مع السجود في الصلاة، وكالحلاق مع الحج والعمرة، فإنه لا يكون قُربَةً إذا انفرد، وإنما يكون قربة اذا اجتمع هكذا.

ثمَّ وجْه المناسَبَة قد يُطَّلَعُ عليه وقد لا، وما لا يطلع عليه نعلمُ أنَّه لحكمةٍ وإن كنا لا نعرف وجْهها. فالإيمان، وجْهُ اشتراطه في العبادات حتى كان

---

(229) هي موضوع الفرق السادس والأربعين بين قاعدة ما يُطلَب جمعُه وافتراقه وبين قاعدة ما يُطلَبُ افتراقه دون جمعه، وبين قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه.
وهذا الفرق هو أول الفروق المذكورة في الجزء الثاني (ص 2) حسب تجزئة الكتاب الى أربعة اجزاء، كل جزءين في مجلد واحد، حسب الطبعة الأولى للكتاب لسنة 1344 هجرية.

(230) عبارة القرافي تظهر اكثر وضوحا حيث قال : «فإن استحضار الإيمان في كل عبادَة وفي جميع أجزائها هو مما يشق على المكلف، فيكتفى بتقدمه فعلا، ثم يستصحَبُ حُكْما... اهـ.

(231) اخرجه الإمام احمد والإمام مسلم، وهذا ما لم تكن الآية دعاءً، فيجوز الدعاء بها في السجود.

الجمع،(232) من حيثُ إنه أصل، وما سواه فرع، والجمعُ بين الأصل والفرع مناسِبٌ. وأما الدعاءُ مع السجود، والثناءُ مع الركوع،(233) وعدمُ القرآة معهما، فذلك في الدعاء من حيث إن العبْدَ مامور بالتعظيم لبارئه، وجعَلَ له في ذلك التعْظيم التشبهَ بفعْل المتواضعين مع ملوكهم، كل ذلك ليرسَخ في باطنه عظمة مولاه فينتفع بها، لا لأنَّهُ تعالى يلحقُهُ من ذلك شيء، بل هو الغني عن العالَم، ولا ضرر يلحَقُهُ ولا نفعَ. والإنحناء في الركوع تواضعٌ، والسؤال مناسب له، وتواضع السجود أكثر، فكانت الرغبة منه أجدَرَ بالإجابة، ولهذا قيل : «أقربُ مَا يكون العبدُ من ربه وهو ساجد، فاجتهِدُوا بالدعاء فقمِنٌ أن يستجابَ لكم(234).

أما كون القرآة لا تكون حينئذ فذلك من حيث إنها حالة خضوع بمشقة تَلْحَقُ العبد، والقرآة مَحَلٌّ للفكرة، والفكرة تضعف مع تحمل المشقة، فلم تكن لائقة بذلك الموضع.

---

(232) (أي حتى وجب وثبت الجمع بين الايمان وبيْن كل عبادة لله تعالى، أنه أصل. فيكون الفعل الناقص كان تاما يكتفي بمرفوعه على أنه فاعل يكمل به المعنى، على حد قوله تعالى : »وإن كان ذو عسرة فنظرة الى مَيْسُرة»، أي إن وجد ذو عسرة، بالبِناء للفعل المجهول، فيتعين إنظاره اي إمهاله لحين الوجْد وقدرته على أداء الدين، واكتفاء الفعل الناقص في باب كان وأخواتها بالمرفوع على انه فاعل، ليتم المعنى، هو ما اشار اليه ابن مالك في ألفيته بقوله : وذو تمام ما برفع يكتفي.

وما سواه ناقص، والنقص في فتىء ليس زَال، دائما قُفِي

(233) في جميع النسخ الثلاث التي بين أيْدِينا من كتاب ترتيب الفروق، العبارة هكذا، وأما الدعاء مع السجود ومع الركوع» بِحذف كلمة الثناء، وهي ثابتة في الاصل الذي هو كتاب الفروق، وهي كلمة يقتضيها المعنى، وتقتضيها الموافقة مع الحديث الشريف الآتي بعدُ، والذي جاء بالأمر والتوجيه في الارشاد للأمة الى الاجتهاد بالدعاء في السجود، مبيِّناً حكمة ذلك بأنه قربٍ من اللهِ ومَوطِنُ استجابة الدعاء، حيث يكون العبدُ أقرب ما يكون من ربه، وكما جاء في حديث آخر : أما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فادعوا بما شئتم، فقمن أن يستجاب لكم»، وهذا يعطي ويوضح أن حذف كلمة الثناء في النسخ المختلفة للكتاب قد يكون من الناسخ سهوا او قصداً بدون تأمل، اعتمادا على النسخة المنقول فليصحح منها.

(234) اخرجه الامام مسلم، وبعض الائمة أصحاب السنن، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

قلت : ويمكن أن يقال : كان ذلك من حيث إنه إذا سجد فقد تمحضت صفة العبد، الخاصةُ به، وذلك التواضعُ، ولم يَلِقْ بها أن يكون حينئذ تَالِياً لكتابه العزيز، فإنه صفة جليلة يكتسبها حينئذ من حيث تلاوته لكلام ربه. وإنما يليق بتلك الحالة الارتفاعُ والانتصاب، فصِفة الحق غلبت في حالة القيام، وصِفة العبد غلبَتْ في حالة السجود، ولهذا هُوَ موضع إشكالٍ، أيهما افضل : القيام أو السجود ؟ فجاء : «أفضل الصلاة طول القنوت»،(235) وجاء «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»، والحديثان صحيحان أخرجهما مسلم، والله أعلم، وقد قيدنا(236) عليه شيئاً في إكمال الإكمال على كتاب مسلم، فانظره،

قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ:

وعلى هذا الفرق انْبَنَى قول القائل : لو لم يكن الصومُ شرطا في الاعتكاف لما صار شرطاً له بالنذر كالصلاة، لكنه إذا نذره لزمه ذلك ووجب الصوم، فصحة هذا الكلام تَنبني على قاعدتين :

القاعدة الأولى : النذْر لا يؤثر إلا في مندوب، فأما النذر في وجوب الصوم مع الاعتكاف إذا نذَره، فإنه يدل على أنه مطلوب أن يجمع بينهما.

القاعدة الثانية : إذا نذر أن يصلي صائما لم يلزمه ذلك، لأن الجمع بين الصلاة والصوم غيرُ مطلوب، وإن كان كل واحد منهما مطلوباً في نفسه.

(235) أخرجه كل من الإمام احمد، ومسلم، والترمذي عن جابر رضي الله عنه. ورحمهم اجمعين.

(236) قف على نَصِّ الشيخ البقوري رحمه الله على كتابه في شرح الحديث : المسمى (إكمال الاكمال) على صحيح الامام مسلم. وهو كتابٌ يذكره وينسبه له العلماءُ في ترجمتهم له. ولحد الساعة لم يعرف لهذا الكتاب وجود في خزانة من الخزانات العامة أو مكتبة من المكتبات الخاصة حسبما بلغ اليه بحثي وسؤالي عنه، واهتمامي به كثيرا، ولعل البحث يكشف عنه مستقبلا في خزانة من الخزانات العلمية، المنبثة في مختلف البلاد الاسلامية، وغيرها من البلاد الاوروبية التي تزخر خزائنها بكثير من أمهات الكتب العربية والتراث الاسلامي على اختلاف علومه ومعارفه.

القاعدة الثامنة والعشرون[237]

نقرر فيها أن الفعل إذا دار بين الوجوب والندب فُعل، وإذا دار بين الندب والمحرّم تُرك، تقديما للراجح على المرجُوح، وما يتخيَّل من أن صوْمَ يوم الشك ممنوع منه يقدح في هذه القاعدة ليس كذلك.

بيانه أنا نقولُ : لا خفاءَ بوجهِ تلك القاعدةِ من حيث إنّ الارجح ظاهر تقديمه في الشريعة على المرجُوح، وأما صومُ يوم الشك فقد يقول القائل : صَوْمُه هو الظاهر كما يقول الحنابلة، لِأنه إنْ كان من شعبان فهو ندْبٌ، وإن كان من رمضان فهو واجب فيفعَل، فالقول بأنه لا يصام، مُخالفة لها[238]، فنقول : يُمْنع من ذلك، بل هو مما دار صومه بين التحْريم والندب، فيتعيّن ترك صومه.

وبيانه أن رمضان شرط صحة صومه أن يكون بنية جازمة، وصومُه بطريق الترداد حرام، فهو إذا صامه كذلك، إن كان من شعبان كان ندْبا، وإن كان من رمضان فقد كان ذلك الصوم محرّما، لأجل الترداد. والقاعدة فيما كان كذلك أن يُتْرك، وأيضا فقد جاء النهي عن صيام يوم الشك.[239]

(237) هي موضوع الفرق الرابع والمائة (104) بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فُعِل، ومتى دار بين الندب والتحريم ترك، تقديما للراجح على المرجوح، وبين قاعدة يوم الشك، هل هو من رمضان أم لا ؟ ج 2 ص 186.

(238) علق ابن الشاط على قول القرافي هنا : «فإن يوم الشك يحرم صومه مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب، بقوله : ليس بمسَلّم، بل هو من شعبان لا على القطع بل على الشك، وهو ممنوع الصوم للنهي عنه، الوارد في الحديث، وعلى هذا، الإشكالُ في قولنا بالمنع من صومه، أما على قول الحنابلة فصومه على وجه الاحتياط جارٍ على قاعدة الفرق المذكور، وذلك، والله أعلم — لعدم صحة الحديث عندهم.

(239) روى اصحاب السنن، والبخاري، تعليقا عن عمارِ بن ياسر قال : «من صامَ اليوم الذي يشك فيه الناسُ فقد عصى أبا القاسم» وأبو القاسم كُنْيَةٌ للنبي ﷺ بأحَدِ اولاده القاسم، كما هو معلوم من كتب الحديث الشريف والسيرة النبوية الطاهرة.

وقد علق ابن الشاط على قول القرافي بأن صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة وبين الندب، فتعين الترك اجماعا على هذا التقدير، لأن النية الجازمة شرط، وهي هنا متعذرة، وكل قربة بدون شرطها حرام، فصوم هذا اليوم حرام، فقال اي ابن الشاط : ليس قوله ذلك بمسلّم، لأن لِقائِلٍ أن يقول : ليست النية الجازمة شرطا إلا مع عدم تعذرها، وما ذكره لم يات عليه بحجة، فلا يبقى إلا الحديث إن صح». اهـ.

ومما يُظَنُّ فيه مخالفة القاعدة، إذا شك هل صلى ثلاثا أم اربعا فإنه ياتي بركعة، مع أنها دائرة بين الرابعة الواجبة والخامسة المحرمة، وإذا تعارض الواجب والمحرَّم قُدِّم التحريمُ، لأن التحريم يعتمد المفاسدَ، والوجوب يعتمد المصالح. (أي فعناية صاحب الشرع والعقلاء، بِدَرْءِ المفاسد أشد من عنايتهم بجلب المصالح كما قال القرافي رحمه الله.

وكذلك إذا شك في وضوئه، هل هي ثالثة او ثانية، فإنه يتوضأ ثالثة مع دورانها بين الندب والتحريم، والتركُ هنا أقوى، لأن الندب أخفض رتبةً من الواجب.

فأجيبَ عن الصلاة بأن الخامسة إنما هي محرمة إذا تَيَقَّنا الرابعة، لا في الصورة التي وقعت فيها بالشك، وكذا الأمر في الوضوء أيضا.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ: وأشكل قولُ مالكٍ رحمه الله : إذا شك هل طلع الفجر أو لا، فإنه لا ياكل، مع أنه قال : إذا شك في اليوم فإنه لا يصومه، فأجابَ بأن الليل كان أصله الصوم، وخفف بعد ذلك، فهذا المشكوك فيه يبقيه على أصله في أنه يصام، ولا يخرجه إلى الاكل فيه كما خرج المتيقن.(240)

قلت : والأظهرُ عندي أن يقال : هذا خرج عن القاعدة من حيث إن تَرْكَ أكْله دائر بين أن يكون واجبا أَوْ جَائزا، فيصيرُ إلى تركه ولا بد، عملا بالأرجح، والله أعلم.

(240) علق ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال : ليس ما قاله القرافي من أن الاصل في الليل الصوم، بصحيح، وانما كان الممنوع بالليل الاكل والوطْءُ بعد النوم خاصة، أما غير ذلك وهو ما قبل فلا.

ثم إن جوابه معارض للنص في قوله تعالى : «وكلوا واشربوا حتى يتبيَّن لكن الخيط الأبيضُ من الخيط الأسود من الفجر»، فنصٌّ على أن الغاية تبيُّن الفجرِ. وما أرى المالكية ومن قال بقولهم في وجوب إمساك جزء من الليل ذهبوا إلى مخالفة الآية، عملا بالاحتياط، بل حملوا الآية على المراقب للفجر وهو قليل في مجرى العادة، فأطلقوا القول، بناء على الغالِب، وهو عدم المراقبة، والله أعلم، ثم قال ابن الشاط : وما قاله القرافي بعد ذلك في هذا الفرق من السؤال والجواب عنه في المبسائل المذكورة لحد مسألة الصيام، فصحيح، والله أعلم.

المتعلق منها بالعموم والخصوص وما يناسبها : تسع قواعد

القاعدة الأولى :(1)

نقرر فيها أن المفْرَدَ المعرَّف بالألف واللام يفهَم منه العمومُ، وأنّ ما قاله الفقهاء في الطلاق جاء على غير الاصل، فنقول :

أمّا أنّها تفيد العموم فظاهر من قوله تعالى : ﴿إن الانسان لفي خُسْر﴾(2) إذْ لَوْ لم تكن للعموم لمَا صَحَّ الاستثناء الآتي بعد ذلك. وكذلك ــ أيضا ــ قوله تعالى : ﴿ولا تقتلُوا النفسَ التي حرم الله إلا بالحقِ﴾(3)، وكذلك قوله تعالى : ﴿وأحَل اللّهُ البيعَ وحرَّم الرِّبَا﴾(4).

قلت : المشهور عن الأصوليين أن المفرد المعرّف بالألف واللام لا يفيد العموم، فإن جاء العموم في بعض المواضع فما ذلك لِلألِف واللام، فإنه لو كان لها لا طَّرد كما الألفُ واللامُ مع الجمع، وسياتي تحقيق لهذه المسألة في موضع آخر بعدها.(5).

---

(1) هي موضوع الفرق الثالث والسبعين بين قاعدة المفرد المعَرَّف بالالف واللام يفيد العموم في غير الطلاق، نحو «وأحل الله البيع»، «ولاّ تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق»، وبين قاعدة المعرَّف بالالف واللام في الطلاق لا يفيد العموم». ج 2، ص 94.

(2) سورة العصر : الآية 2

(3) سورة الأنعام الآية 151.

(4) سورة البقرة : الآية 275.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي ولخصه البقوري رحمه الله في هذه المسألة، فقال : ما قاله صحيح إلا في قوله. «وأحل اللّهُ البيع»، ولا تقتلوا النفس» أنه للجنس، فإنه إن كان يعني الحقيقة فذلك صحيح، وإن كان يعني أنه للاستغراق فلا، اهـ.

رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين وعن سائر علماء المسلمين.

(5) العام عند علماء الاصول، وكما عرفه تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي رحمه الله في كتابه الشهير، جمع الجوامع في أصول الفقه : هو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر».

ثم قال عن صيغ العموم : «والجمعُ المعرف باللام أو الاضافة للعموم، والمفرد المحلى باللام مثله، خلافا للإمام الرازي».

قال شهاب الدين رحمه الله : والفقهاء خالفوا هذه القاعدة في لفظ الطلاق، فإذا قال الرجل : الطلاق يلزمني ولا نية له حملوه على طلقة واحدة، وكان حق هذا اللفظ أن يحمل على عدد لا نهاية له، لولا أن الشرع جعل آخر الطلاق هو الثلاث، كما إذا قال : طلقتك مائة تطليقة يحمل على الثلاث. وسبب هذا أنهم رَأوا الألف واللام في المفرد، تارةً للجنس، كقوله تعالى : ﴿**إن الانسان لفي خسر**﴾[6]، وتَرِدُ تارةً للعهد، كقوله تعالى : ﴿**فعصى فرعون الرسول**﴾، وتَرد لمعقول الجنس، كقولهم : أكلتُ الخبز، وكقوله عليه الصلاة والسلام : ﴿**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم**﴾[7] فقال الفقهاء : المراد بها في الطلاق معقول الجنس وهو المشترَك، والمشترَك يحصل بفرد من أفراده، وهذا كله من حيث إنهم رأوا العرف

= وبعبارة أخرى أوسع وأوضح : هو اللفظ الذي يتناول ويستغرق، دفعة واحدة وفي إطلاق واحد، جميع الأفراد التي تشترك في مفهومه من غير حصر لأفراد مدلوله باعتبار اللفظ ودلالة العبارة لا باعتبار الواقع.

ومنْ صِيَغِهِ الألف واللام إذا أريدَ بها الاستغراق دون العهد ودخلت على الاسم، فإنها تفيد العموم فيما دخلت عليه، سواء اكان جمعا، مثل «قد افلح المومنون» او كان مفرداً، مثل : «وأحل الله البيع وحرّم الربا».

وقد رأيت أن أنقل هذا التعريف، وأورده هنا بقصد التذكير به، والبيان للقاعدة، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والمصطلحات الأصولية والمنطقية والبلاغية والنحوية، وغيرها من مصطلحات العلوم وقواعدها قد تغيب أحيانا عن بعض الاذهان اذا لم يقع التعهد لها والتمرس بها بين الحين والآخر، فإنّ العلم يحصل ويرسخ بذلك، ويزداد بالعطاء والانفاق منه كما يقول العلماء.

(6) سورة المزمل، الآية 16. وأولها : «**إنّا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم، كما أرسلنا الى فرعون رسولا، فعصى فرعون الرسول، فأخذناه أخذا وبيلا**» : الآيتان : 15، 16. فالعهد هنا بال ذكري، في مقابلة العهد الذهني، والحضوري. ذلك أن كلمة رسول سبق ذكرها نكرة وأعيدت معرفة بأل، فهي نفس الأولى وعينها، كما تقول القاعدة النحوية المقررة، والتي نظمها بعضهم في بيتين فقال :

ثمّ من القواعدِ المشتهرة ... اذا اتتْ نكرة مكرّرة
تخالَفا، وإن يُعرّف ثانِ ... توَافَقا كذا المعرّفان

(7) اخرجه الشيخان : البخاري ومسلم، وبعض أصحاب السنن عن أبي هريرة رضي الله عنه، ونصه بتمامه : إذا ولغ الكلبُ في إناء أحدكم فلْيُرِقْه، ثم ليغسلْهُ سبعا، أولاهن، او إحداهن، او السابعة بالتراب.. على اختلاف في روايات هذا الحديث الصحيح المتفق عليه.

غلب عليها في هذا القسم فقالوا بمقتضى العرف، وكأن القائل قد قال حقيقةً : جنسُ الطلاق يلزمني، والعرف يقضي على اللغة، ولا تقضي اللغة عليه.(8)

قلت : شهاب الدين رحمه الله يقول في مواضع أخرى : المفردُ الذي تدخله الألف واللام يختلف، فإن كان مثل مال، فالألف واللام إذا دخلت على مثله للعموم، فقبضْت المال، المراد جميعُه، وإن كان مثل رجل، فالألف واللام في مثله لا يَعُمُّ. والمراد بمثل مالٍ ما يتصف بالكثرة والقلة، وبمثل رجل مالا يتصف بذلك.

(8) قال القرافي هنا رحمه الله : «اذا تقرر أن لام التعريف تستعمل في احد الامور الثلاثة : لاستغراق الجنس، وللمعهود من الجنس، ولحقيقة الجنس، كقول السيد لعبده : (الانسان لخادمه مثلا : إذهب الى السوق فاشترِ لنا الخبز واللحم، يريد إثبات هذه الحقيقة ولا يريد العموم، فما علم أن اهل العرف قد نقلوها بحقيقة الجنس دون استغراق الجنس، فيصير معنى كلام المطَلِّق أنَّ حقيقةَ جنس الطلاق تلزمني، واذا لزمته هذه الحقيقة، وهذه الحقيقة تصْدُق بفرد، لم يلزمه إلا فرد وهو طلقة واحدة، لأن الأيمان مبنية على العرف في اليمين بالله والطلاق وغيره. فاذا حدث عرف بعد اللغة قدم عليها، لأنه ناسخ لها، والناسخ مقدم على المنسوخ. وهاتان القاعدتان في الاصول خالفهما الفقهاء في الفروع، وهما : قاعدة : الاستثناء من النفي إثبات، ومن الاثبات نفي، ولم يقولوا بذلك في الأيمان على ما تقدم من الخلاف، وقاعدة المعرف بلام التعريف، قالوا : لانه للعموم ولم يقولوا به في الطلاق، والسبب ما تقدم بيانه.

وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي، فقال : تبين أن الحقيقة الكلية لا وجود لها في الخارج (اي خارج الذهن، وفي الواقع)، فلا يمكن أن تكون هي المقصودة في قوله : الطلاق يلزمني، ولكن يمكن أنْ يكون المقصود الاستغراق أو العهد، فعلى هذا كان ينبغي أن تُلزمه الثلاث احتياطا، كمن طلق ولا يدري أواحدة أم ثلاثاً، تُلزمه الثلاث احتياطا، ولكن لا اعلمْ أحداً ألزم الطلاق بذلك اللفظ، فهو عرف في مطلق الثلاث، والله أعلم.

القاعدة الثانية(9)

نقرر فيها أنَّ الأعمّ، منه ما يستلزم الأخص عَينا، ومنه ما لا يستلزم الأخص عينا، ولكن مطلق الأخص.

وبيان ذلك أنَّ الأعمّ على قسمين : عام تحته أمور متباينة، كقولنا : الحيوان، تحته الإنسان وغيره من الأنواع، فهذا النوعُ من العام لَا يستلزم إلَّا مطلق الأخص لا أخص معيَّنا، واستلزام مطلق الأخصّ من حيث إنَّ الكلي المجرد لا وجود له في الخارج، وانما يوجد من حيث وجود شخص، أيّ شخص كان، فقد يكون هذا الشخص من نوع الإنسان او من نوع غيره.

(9) هي موضوع الفرق الواحد والخمسين بين قاعدة الأعم الذي لا يستلزم الأخص عينا، وبين قاعدة الأعم الذي يستلزم الأخص عينا»، ج.2. ص 13.

قال عنه القرافي رحمه الله : اشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات والفقهيات أن الأعم لا يستلزم أحدَ أنواعه عينا، وإنما يستلزم الأعم مطلقَ الأخص لا أخص معيّنا، وإنما يستلزم مطلق الأخص، لضرورة وقوعه في الوجود، فإن دخول الحقائق الكلية في الوجود مجردةً، محالٌ، فلا بدَّ لها من شخص تدخل فيه ومعه، فلذلك صار اللفظ الدال على وقوعها في الوجود يدل بطريق الالتزام على مطلق الأخص، وهو أخص مالَا أخص معينا، وهذا القول المطرد بين الفقهاء والنظار لا يكاد يختلف منهم في ذلك اثنان، وليس الأمر كذلك، بل الامر في ذلك مختلف، وهما قاعدتان مختلفتان.

وتحرير ضبطهما والفرقِ بينهما أن الحقيقة العامة، تارة تقَع في رتب مرتّبة بالأقل والأكثر، والجزء والكل، وتارة تقع في رتب متباينة، فمثال الأول مطلق الفعل الأعم من المرة الواحدة والمرات، فالمرة رتبة دُنيا، والمرات رتبة عليا... الخ. اهـ.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على قول الامام القرافي هنا : «وليس الامر كذلك، بل الامر في ذلك مختلف، وهما قاعدتان مختلفتان»، بقوله : بل الأمر كذلك، وليس الامر في ذلك بمختلف، وليس ها هنا قاعدتان بوجه، بل هي قاعدة واحدة، فهذا الفرق باطل يقول ابن الشاط. رحمه الله، ثم قال بعد ذلك : «وقوله : وتحرير ضبطهما والفرق بينهما أن الحقيقة العامة، تارة تقع في رتب مترتبة بالأصل والاكثر، والجزء والكل، وتارة يقع في رتب متباينة» : ذلك مسَلَّمٌ.

قلت : ولم يظهر جيدا وجه التوفيق بين قول ابن الشاط : «وليس هنا قاعدتان بوجه، بل هي قاعدة واحدة، فهذا الفرق باطل»، وبين تسليمه لما قاله القرافي بعد ذلك من تحرير وضبط الفرق بين القاعدتين المذكورتين، مما يدل على صحة الفرق لا على بطلانه، فليتأمل وليصحح، فلعل كلام كل من القرافي وابن الشاط. يحتاج الى تأمل وتمعن يهتدي به المرء الى إدراكه وفهْمِ مقصوده من ذلك.

والقسم الثاني عامٌّ تحته أمور غير متباينة، وإنما ختلافها بالأقل والأكثر، والجزء والكل، فهذا العام يستلزم الأخص معينا. ومثال هذَا، المال الداخل تحت هذا االعام هو بالأقل والأكثر يختلف فيستلزم الأقل، كذلك مطلق الفعل أعم من المرة والمرات، فيستلزم المرةَ الواحدة، لما قلناه.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وهذه القاعدة تُظهر بطلان قول الفقهاء في أن القائل اذا قال لوكيله : بعْ، من غير أن يذكر زائدا على ذلك، إن اللفظ غير دال على أخصّ، وانما القاعدة عينَّت ثمن المثل، فإنه يقال لهم : بل دل هذا اللفظ على الثمن البخس،(10) وهو أقل ما يكون ثمنا، ولكن العادة منعَتْ من حمل اللفظ عليه وعيَّنتْ ثمن المثل.

القاعدة الثالثة :(11)

نقرر فيها الفرق بين قول العلماء : حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قولهم : حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال، فنقول :

(10) كلمة البخس ناقصة في نسخة ح.

(11) هي موضوع الفرق الحادي والسبعين بين قاعدة حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قاعدة حكاية الحال إذا تُـرِكَ فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال» ج.2. ص 87.

قال القرافي رحمه الله في أول كلامه عن هذا الفرق : هذا موضع نُقل عن الشافعي فيه هذان الامران على هذه الصورة، واختلفت أجوبة الفضلاء في ذلك، فمنهم من يقول : هذا مشكل، ومنهم من يقول : هما قولان للشافعي. والذي ظهر لي أنهما ليستا قاعدة واحدة، فيها قولان، بل هما قاعدتان متباينتان، ولم يختلف قول الشافعي ولا تناقضَ، وتحرير الفرق بينهما ينبنى على قواعد ... الخ. اهـ.

وعقب ابن الشاط رحمه الله على قول القرافي : «بل هما قاعدتان متباينتان» بقوله : إن أراد بذلك أن معناهما واحد فليس قوله بصحيح، وإن أراد بذلك أنهما متساويتان في كون كل واحدة منهما قاعدة مستقلة مساوية للاخرى في الاستقلال، فقوله صحيح...اهـ.

وتجدر الإشارة إلى أن عبارة ابن الشاط هنا جاء فيها قوله «بل هما متساويتان» بدل : بل هما متباينتان، مما جعل محقق الفروق يقول : الذي في نسخ الأصل الذي بين أيدينا متباينتان، فتأمل، اهـ، ولعل التعبير بكونهما متباينتين أنسب وأظهر في المعنى من كونهما متساويتَيْن..

هذا الفرق ينبني على قواعد :

القاعدة الأولى أن الاحتمال المرجوح لا يقدح في حكاية اللفظ، وإلا سقطت الأدلة بأجمعها، لاحتمال المجاز والاشتراك، وذلك باطل، فالاحتمال المعتبر إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب، وأما المرجوح فلا.(12)

القاعدة الثانية أن كلام الشارع إذا كان محتملا احتمالين على السواء صار مُجْمَلاً(13).

القاعدة الثالثة أن لفظ الشارع اذا دخل على جنس، فتردد ذلك الجنس بين سائر أنواعه، وكذلك على نوع فتردد ذلك النوع بين أشخاصه لا يُصَيِّره مجملا، وهذا كقوله تعالى : «فتحرير رقبة»، تصدق الرقبة على الطويلة والقصيرة، والذكر والأنثى.(14)

---

(12) عبارة القرافي في هذه القاعدة الأولى هي : أن الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالات العمومات كلها، لتطرق احتمال التخصيص إليها، بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع تلك الالفاظ، لكن ذلك باطل، فتعين أن الاحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي والمقارب، أما المرجوح فلا.
وعلق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه القاعدة فقال : ما قاله في ذلك صحيح، وكذلك ما قاله في القاعدة الثانية.

(13) المجمل في اصطلاح علماء الاصول، كما عرفه بإيجاز واختصار، ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال : هو ما لم تتضح دلالته»، وعرفه ابو الوليد ابن رُشد الجد في كتابه المقدمات الممهدات بقوله : «فأما المجمل فهو مالا يفهم المراد من لفظه ويفتقر في البيان الى غيره، مثل قوله تعالى «**وآتوا حقه يوم حصاده**»، فلا يفهم من لفظ الحق جنسه ولا مقداره إلا بعد بيانه، ومثل قوله تعالى : «**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**».
وبعبارة اخرى لبعض العلماء : المجمل هو كل ما دل من الأقوال أو الأفعال أو غيرها دلالة غير واضحة على أحد الأمرين أو أكثر، من غير أن تكون لأحدهما مزية على الآخر، بحيث يستوفيه الأمر أو الأمور من غير ترجيح لأحدهما على الآخر فيما يرجع إلى الدلالة، لدوران الدال بين احتمالين فصاعدا على السواء.

(14) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه القاعدة الثالثة فقال : ليس ما مثل به للجنس بصحيح، فإنه ليس لفظ الرقبة في هذا الموضع جنسا، ولكنه واحد غير معيَّن من الجنس، وكذلك قوله : «المطلقات الكليات التي تقدم أنها عشرة، ولم يظهر في شيء من مثلها قدح ولا إجمال» فإن المطلقات ليست الكليات، وقد تقدم التنبيه على ذلك مرارا، يقول ابن الشاط رحمه الله.

إذا تحررت هذا القواعد، فنقول :

الاحتمالات، تارة تكون في نفس كلام الشارع فتقدح، وتارة تكون في محل مدلول اللفظ فلا تقدحُ.(15)

فمن القسم الأول أنه ﷺ سئل عن الوضوء بنبيذ التمر فقال : «تمرة طيبة وماء طهور»، فتمسكت الحنفية به، فقلنا لهم : قوله عليه الصلاة والسلام هذا يحتمل أن يكون لما قبل تغيُّر الماء بالحلاوة، ويحتمل أن يكون لما بعده، فهذا اللفظ عامٌّ بالنسبة إلى الحالتين، وهو يَصْدُق عليهما، والدليل الأعـمُّ غير دال على الأخص، فيسقط الاستدلال.

فهذا اللفظ عام بالنسبة إلى الحالتين، وهو يصدق عليهما، والدليل الأعم غير دال على الأخص، فيسقط الاستدلال.

قلت : هذا ضعيف جداً، فالجواب مرتب على السؤال، وهو : نبيذ التمر هل يتوضأ به؟ فقد عين الحالة الواحدة، فإن من شرط الجواب أن يطابق السؤال(16)

---

(15) قال ابن الشاط عن هذه الفقرة : ما قاله القرافي هنا صحيح.

(16) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة حين قال : «قوله عليه الصلاة والسلام : «تمرة طيبة وماء طهور» لم يتعرض في ذلك لما قبل التغير ولا لما بعده»، فقال ابن الشاط : لا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه أن يسأل عن شيء ثم لا يجيب عنه، ولا يجوز عليه أن يخبر بما لا فائدة فيه، وهو ﷺ إنما سئل عن الوضوء بالنبيذ، والنبيذ اسم الماء المستنقع فيه التمر حتى يتغير حقيقة، أما قبل التغير فلا يسمى نبيذا إلا مجازاً، بمعنى أنه يؤول إلى ذلك، فلا شك أن ظاهر الحديث أنه أراد أن أصل النبيذ تمرة طيبة وماء طهور، وأنه باق على حكم الاصل من الطيب والطهورية... اهـ.

فليتأمل هذا التعقيب والتعليق من ابن الشاط على كلام القرافي، فإنه دقيق وهام في توضيح المسألة كسائر تعليقاته التي ياتي بها، تكميلا وتصحيحا لما عند القرافي من القواعد والمسائل المتفرعة عنها، ويستعين بها المطلع على فَهْم ما اختصره ولخصه البقوري منها. رحمهم الله تعالى ورضي عنهم أجمعين، ونفع بعلمهم آمين.

ومن القسم الأول أيضاً أنه قال ﷺ : «الخير بيديك، والشر ليس إليك»(17)، فاستدلت المعتزلة على الأشعرية به، من حيث إنه سَلْبٌ عام، فنقول : قوله ﷺ : «ليس إليك» يحتمل أن يكون كما قلتم ـــ ليس منسوباً إليك، ويحتمل أن يكون ليس قُرْبَةً إليك، وهذا لأن الملوك يتقرب إليها بالشر، إلا الحق سبحانه وتعالى(18)، وهما (أي الاحتمالان) على السواء، فيسقط الاستدلال(19).

قلت : قوله ﷺ : «الخير بيديك» يرجح احتمال المعتزلة، ويضعف الاحتمال الآخر، فأين السواء؟

ومن القسم الأول قوله ﷺ في الـمُـحْـرِمِ الذي وقصَت به ناقته : «لا تمسوه بطيب، فإنه يُـبْـعَـثُ يوم القيامة ملبياً، هل النظر إلى صفته، فيكون كل

(17) جاءت هذه الجملة في تلبية الحج من قول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(18) كذا في كل من النسختين المعتمدتين في التحقيق : ع، و ح : «وهذا لأن الملوك يتقرب إليها بالشر، إلا الحق سبحانه وتعالى» وهو ما عند القرافي كما أوردناه في هذه المسألة في التعليق بعد هذا. وفي نسخة أخرى من تونس : «وهذا لأن الملوك لا يتقرب إليها بالشر، وكيف الحق سبحانه».. وهذا المعنى وإن كان في حد ذاته سليماً إلا أن المعنى الأول هو ما يتناسب مع السياق الذي جاء فيه الاستدلال بالحديث، فليراجع وليتأمل، والله أعلم.

(19) عبارة القرافي في هذه المسألة تزيدها وضوحاً وبياناً حيث قال في أولها : استدلت المعتزلة على أن الشر من العبد لا من الله، بقوله عليه الصلاة والسلام لذلك الحديث. فكان جوابهم عن ذلك أن الجار والمجرور لا بد له من عامل يتعلق به، تقديره عند المعتزلة الشر ليس منسوباً إليك حين يكون من العبد على زعمهم، وتقديره عندنا: الشر التي ليس قربة إليك، لأن الملوك كلهم يتقرب إليهم بالشر، إلا الله تعالى لا يتقرب إليه إلا بالخير، وهذا معنى حسن جميل يحمل اللفظ عليه، وعلى هذا يكون لفظ صاحب الشرع محتملاً لما قلناه ولما قالوه، وليس اللفظ ظاهراً في أحدهما من حيث الوضع، بل الاحتمالان مستويان، فيسقط استدلال المعتزلة به، لحصول الاجمال فيه».

وقد رجح الشيخ البقوري احتمال المعتزلة كما سبق في تعقيبه على هذه المسألة، وهو ما نجده عند الشيخ ابن الشاط في تعقيبه كذلك على هذه المسألة حيث قال : الأظهر أن ما قدرته المعتزلة أظهر، ولكن المسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظواهر، مع ان الدليل العقلي القطعي قد ثبت أن الشر بقدرته، كما أن الخير كذلك. فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعين التأويل. وما قاله في المسألة الثالثة : مسألة المحرم الذي وقصت به ناقته، والمسألة الرابعة مسألة الوتر بركعة، والمسألة الخامسة مسألة إمساك أربع نسوة فقط. ومفارقة سائرهن، صحيح ظاهر، والله أعلم.

مُـحْرم يتفق له الموت على حالة الإحرام كذلك، أو هذا متعلق بعين ذلك المحرم؟ يحتمل المعنيين)[20].

قـلـت : هذا أقرب شيء لهذا القسم، بخلاف المثالين الأولين.

ومن القسم الأول أيضاً قالت الحنفية : لا يجوز أن يوتر بركعة واحدة بل بثلاث بتسليمة واحدة، لنهيه عليه الصلاة والسلام عن البتراء، وهي الركعة الواحدة المنفردة[21]، قلنا : يحتمل ما قالوه، ويحتمل أن يريد ركعة منفردة ليس قبلها شيء، والاحتمالان ظاهران.

قـلـت : الاحتمالان ظاهران، ويترجح ما قلناه بالحديث الآخر : «فإذا خشي أحدكم الصبح فليصّل ركعة واحدة توتر له ما قد صلى»».

ومن القسم الثاني قوله عليه الصلاة والسلام لمن أسلم على عشر نسوة : «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»[22]. قال أبو حنيفة : إن عقد عليهن عقودا مرتبة لم يجز له أن يختار من المؤَخَّرات، لفساد العقد عليهن، والخيار في الفاسد لا يجوز. وإن كان عقد عليهن عقداً واحداً جاز له الخيار لعدم التفاوت بينهن، وسوَّى

(20) أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم، وكذلك الامام الترمذي رحمهم الله عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ : إن رجلا كان مع النبي ﷺ فوقصته ناقته (أي وهو محرم، فمات، وقال ﷺ : إغسلوه بماء وسِـدْر، وكفنوه في ثوبيه، فإنه يُبْـعَث يوم القيامة مُـلَبِّياً.

(21) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : «صلاة الليل مَـثْنى مثنى (أي ركعتين ركعتين)، فإذا أردت أن تنصرف فاركع ركعة توتر لك ما قد صليت».

(22) هو غيلان بن سلمة الثقفي، رواه الترمذي وابن ماجة رحمهما الله عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. ومثله حديث أبي داود رضي الله عنه أن قيس بن حارث أسلم وعنده ثمان نسوة، فأمره النبي ﷺ أن يختار أربعاً.

فالوقوف عند حد أربع نسوة، وعدم تجاوزه إلى أكثر هو أمر صريح واضح شرعاً، من خلال هذه الأحاديث النبوية، والتي هي تفسير وبيان لقوله تعالى في محكم كتابه الحكيم : «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»، أي أبيح لكم التزوج بما طاب لكم من النساء في حدود اثنتين إلى ثلاث أو أربع، وتزوج النبي ﷺ بأكثر من أربع نسوة هو خصوصية من خصوصياته عليه الصلاة والسلام بإجماع علماء المسلمين سلفاً وخلفاً، وتلك حدود الله وشرعه الحكيم وسبيل المؤمنين.

مالك والشافعي، لأنه عليه الصلاة والسلام أطلق في القضية ولم يستفصل، فكان ذلك كالتصريح بالعموم، ولو أراد أحد القسمين لاستفصل.

فإن قيل : لعله عَلِمَ حال غيلان، قلنا : الأصل عدم العلم. وأيضاً فهذه قضية يتقرر حكمها بحسب الكل لا بحسب غيلان، ومثل هذا شأنه البيان والإيضاح.

ومن القسم الثاني أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام للمفَرط في رمضان : «أعتق رقبة»، فهو ظاهر في وجوب الإعتاق، ولا إجمال فيه من حيث احتمال الرقبة أن تكون سوداء أو بيضاء، أو ذكراً أو أنثى، وهذا لأن الاحتمالات في محل الحكم لا في دليله(23).

ومنه أيضاً قوله ﷺ : «إذا شهد عدلان فصوموا وأمسكوا»، فالعدلان يحتمل أن يكونا عربيين أو عجميين، أو شيخين، أو غير ذلك فلا يعتبر، لأن الاحتمال في محل الحكم لا في الدليل(24).

ومنه أيضاً قول الله عز وجل : «**فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم**»، والمرجوع إليه يحتمل المشرق والمغرب وغير ذلك، فلا اعتبار به، فظهر الفرق بين المعنيين، والله أعلم(25).

---

(23) علق ابن الشاط على هذه المسائل الثلاث المذكورة في هذا القسم الثاني، فقال : هذه المسألة (أي مسألة عتق الرقبة من المفطر في رمضان) والمسألتان بعدها ليست من مسائل ما يجري مجرى العموم لترك الاستفصال، بل هي مسائل الإطلاق المقتضي تخيير المكلف في مختلف الأشخاص والصفات والأحوال، فليس ما أورده القرافي من هذه المسائل الثلاث لما وقع تصديق الكلام به بمثال، والحمد لله الكبير المتعال.

(24) عن حسين بن الحارث قال : خطب أمير مكة (وهو يومئذ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما)، ثم قال : عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية (أي أن نتعبد الله إذا رأينا الهلال بعبادة الصوم أو الحج في شهره)، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما، (أي اعتمدناها في الرؤية وأخذنا بها وعملنا بها) رواه أبو داود والدارقطني، وصححه، رحمهما الله ورحم سائر أئمة الحديث وأهل العلم والفقه في الدين ورحم كافة المسلمين.

(25) سورة البقرة : الآية 196.

القاعدة الرابعة :(26)

نقرر فيها الفرق بين الاستثناء من النفي في الشرط، ومنه في غير الشرط، فنقول :

الاستثناء من النفي فيما عدا الشرط إثبات، إذ لو لم يكن كذلك لما كان قولنا : لا إله إلا الله قولاً مثبِتاً للتوحيد، وذلك باطل، فالقول بأن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، باطل. وأما أنه في الشرط ليس كذلك، فذلك لما تقدم تقريره من أن السبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط. نعم وجود المشروط متوقف على وجوده، والمانع بالعكس من الشرط، وقد مضى هذا مقرراً أول الكتاب.

ومن حيث هذا الاعتبار كان قوله صلى الله عليه وسلم : «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور»(27) لا يلزم منه قبول الصلاة بالطهارة، لأنها قد لا تقبل، لفقد سببها، وهو دخول الوقت مثلا. أو لغير ذلك. وكذلك قوله عليه الصلاة

---

(26) هي موضوع الفرق الرابع والسبعين بين قاعدة : الاستثناء من النفي إثبات في غير الشرط، وبين قاعدة : الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الشروط خاصة دون بقية أبواب الاستثناء» ج 2، ص 95.

قال عنه القرافي في أوله رحمه الله : هذا الفرق مبني على قاعدة، وهي أن السبب يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، والمانع يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم. وهذه الحقائق تقدم بسطها وتحريرها والفرق بينها في الفروق التاسع والعاشر والحادي عشر من كتاب الفروق.

(27) حديث صحيح، وفي رواية أخرى : «لا تُقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غُلُول». والغلول هو الخيانة والسرقة من مال الغنيمة في الجهاد قبل قسمها من طرف الخليفة بين المجاهدين، أو من المال العام للأمة، والمؤتمن عليه من قبل الدولة، أو غيره من المال الخاص. وقد جاء في الحديث النبوي الشريف التنبيه الى ذلك والتحذير منه في قول النبي ﷺ. «من استعملناه على عمل فرزقناه منه رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول وخيانة». وقد قال تعالى : «وما كان لنبيء أن يُغَلَّ» (أي أن يسرق منه شيء). «ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون».

والسلام : «لا نكاح إلا بولي»(28)، لا يلزم من بطلان النكاح بلا ولي لفقد الشرط، صحة النكاح لوجود ذلك الشرط الذي هو الولي، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»(29). لا يقتضي حصول الصحة أو الفضيلة له إذا صلى في المسجد، لجواز أن يصليها في المسجد وتكون باطلة. والسر في ذلك كله واحد، وهو أن الشرط لا يلزم من وجوده شيء.

قلت : هذا ما قرره شهاب الدين رحمه. وحقه أن يقول : الاستثناء من النفي إثبات في الشرط مطلقاً، وفي الأيمان عند مالك ومن قال بقوله، فإنه قال في فرق آخر، وهو الثاني والسبعون(30)، هذا، فقال رحمه الله : ذهب مالك إلى أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الأيمان، وذهب غيره إلى أنه إثبات. فمالك يقول : إذا قال أحد : والله لا لبست ثوباً إلا كتاناً، إذا لبس الكتان فلا حنث عليه، وإذا لبس غيره حنث، فإذا جلس عرياناً فلا يحنث عنده، ويحنث عند غيره بأن يجلس عريانا، وبأن يلبس غير الكتان، وهذا لأن الكتان قد استثني من النفي السابق، فيكون إثباتا، فيكون كلامه جملتين : جملة سلبية، وجملة ثبوتية بحسب ما قبل الاستثناء وما بعده. وقد دخل القسم عليهما فيحنث بوجهين. وعند مالك لا يحنث إذا بقي عرياناً، وإنما يحنث إذا لبس غير الكتان. ولنا وجوه :

---

(28) رواه الامام أحمد وأصحاب السنن عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه رضي الله عنهما. وقال عنه الامام محمد بن اسماعيل الصنعاني في كتابه الشهير : سبل السلام على شرح (بلوغ المرام من جمع أدلة الاحكام) للحافظ ابن حجر العسقلاني، رحمهما الله جميعا : والحديث دل على أنه لا يصح النكاح إلا بولي، لأن الأصل في النفي نفي الصحة لا الكمال، فالجمهور على اشتراطه، وأنه لا تزوج المرأة نفسها، وحكي عن ابن المنذر أنه لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك، وعليه دلت الاحاديث، وقال الحنفية انه لا يتشرط، محتجين بالقياس على السلع، فإن للمرأة الرشيدة أن تبيع سلعتها من متاع وغيره بنفسها، قال الامام الصنعاني : وهو قياس فاسد الاعتبار، إذ هو قياس مع نص».

(29) أخرجه الإمام الدارقطني عن جابر وأبي هريرة رضي الله عنهما، ورمز له الامام السيوطي بالضعف في كتابه الجامع الصغير.

(30) هو الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة : الاستثناء من النفي إثبات في غير الأيمان، وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الأيمان، ج 2. ص 93.

الأول أنَّ إلَّا تُستَعمل للإخراج وللوصف كقوله تعالى : «**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**»(31)، فهي ها هنا للوصف لا للإخراج، فلا ثبوت بها بعد النفي(32).

الثاني أنا لو سلمنا أنها للإخراج نقول : القسم يحتاج في جوابه إلى جملة واحدة، وقد حصل بقوله : لا لبست ثوبا، إذ لو سكت ثمة لكان مجزيا، والأصل عدم تعلقه بالجملة الثانية التي بعد إلا، وإذا لم يتعلق بها القسم كان لبس الكتان غير محلوف عليه، فلا يحنث إذا جلس عريانا، وهو المطلوب.

قلت : ليس المطلوب الحنث ولا عدمه هنا، إنما المطلوب الاستثناء من النفي، إثبات أم لا ؟، والحِنْثُ وعَدَمُ الحِنْثِ من لوازم ذلك. وهذا الدليل الثاني جاء لا على المطلوبِ الذي وقع فيه النزاع.

ثم إنه قد مضى لنا فيما تقدم من القواعد أنه إذا أُضيف مالا يستقل بنفسه إلى ما استقل بنفسه صيَّر المستقِل غير مستقل. فأنت إذا قلت : والله لا لبِست ثوبا، هُوَ وإن كان مستقلاً، إذا قلت : إلَّا كتانا صار غيرَ مستقل، وكذا الشرط، ومع هذا وكيف يقال هذا الذي ذكره هنا ؟ والله أعلم.

قال : الثالثُ : سَلّمنا أنه (أي الاستثناء من النفي) يتناول الجملتين، لكن الاستثناء في هذه الصورة عندنا من إثبات فيكون نفْياً.

بيانه أن معنى الكلام أن جميع الثياب محلوف عليها إلا الكتان، فكأنه قال : أحْلف عليه، لأن الاستثناء من الحلف الذي هو ثبوتي يكون نفْياً، وإذا كان الكتان غير مُقْسِمٍ عليه لا يحنث بتركه وهو المطلوب.

(31) سورة الأنبياء : الآية 22.

(32) اي فيكون تفسير الآية ومعناها : لو كان فيهما (أي في السماء والارض) آلهة غير الله لفسدتا، لكنهما لم تفسدا في وجودهما ونظام تدبيرهما، فليس فيهما إلا الله وحده، فهو الخالق الموجد لهما والمبدع لهما على غير سبق مثال، والمدبر لهما ولما فيهما من مخلوقات، وكائنات حية في مختلف الاعصار والاجيال، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين . فهذه الآية الكريمة جمعت بين كونها دليلا نقليا لكونها آية من كتاب الله العزيز، ودليلا عقليا لما فيها من مخاطبة العقل عن طريق الاستدلال العقلي على طريق القياس.

مسألة : حكى ابن العربي[33] أن رجلين كانا يلعبان الشطرنج، فقال أحدهما : والله لا لعبتُ غيرَ هذا الدَّسْتِ، فجاءَ رجل ونفَض الرقعة، وجهلا ترتيبها، فامتنعَ من تكميل ذلك الدست،[34] فسأل الفقهاء، فاختلفوا في تحنيثه على قولين، واختار أبو الوليد الطرطوشي عدم حنثه.

قلت : وهذه هي المسألة بعينها، فقال ابو الوليد (اي ابن رشد الجد). بقول مالك.

مسألة : لو قال : والله لأعطينك في كل يوم درهما من دَيْنك إلا في يوم الجمعة، فأعطاه في يوم الجمعة مع سائر الأيام، فإن الخلاف المتقدم يجري فيه وإن كان استثناء من إثبات، لأن إلا بمعنى سِوىَ، ولا يفهمون من قول هذا القائل أنه منع نفسه من الإعطاء في يوم الجمعة، بل استثناه توسِعَةً، وأن المقصود أنه لو أعطى فيه لم يضُرّه، وانما المقصود من اليمين أنه لا يخِلُّ بالإعطاء في غير يوم الجمعة، هذا المقصود باليمين لا يوم الجمعة.[35]

قلت : وذكر أيضا صاحب الفروق فرقا آخر، وهو التاسع والعشرون والمائة[36] في قاعدة الاستثناء وقاعد المجاز، ورأيت إلحاقه بهذه القاعدة، بل كان

---

(33) المراد به ابو بكر ابن العربي المعافري المفسر والمحدث، والاصولي والفقيه، المشارك الضليع في كل العلوم العربية والاسلامية، كما تشهد بذلك كتبه الجليلة القيمة في مختلف ميادين المعرفة، وهو أشهر من أن يعرف به، فكتب الاعلام المالكية لا يخلو منها كتاب لترجمته، وليرجع إليها والى مؤلفاتها من أراد أن يتعرف على هذه الشخصية العبقرية الفذة، ومـــا حكاه مذكور في كتاب القبس على شرح موطأ مالك بن أنسٍ حيث قال القرافي في هذه المسالة : حكى صاحب القبس ابو بكر ابن العربي، وذكر القصة التي أوردها الشيخ البقوري، فليرجع اليه من أراد التوسع في ذلك.

(34) الدست لَه معانٍ، منها ما يقال في لعبة الشطرنج : الدستُ له، أي غلَبَ مُنافسه، والدسْتُ عليه (أي كان مغلوب فيه).

(35) عبارة القرافي هنا أظهر واوضح وهي : فغيّر يوم الجمعة هو المقصود باليمين لا يوم الجمعة. ج 2 ص 94.

(36) الفرق التاسع والعشرون والمائة بين قاعدة الاستثناء وقاعدة المجاز في الأيمان والطلاق وغيرهما. ج 3 ص 63.

الأظهر أن لو بدأتُ بهذا الفرق، ولكنه لم يظهر لي هذا إلا بعد الكتب لما قبله، فنقرر أولا معنى الاستثناء فنقول :

الاستثناء : إخراج ما وجب دخوله تحت اللفظ الأول بإلا أو ما يقوم مقامها. والمجازُ هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما.

ثم إنهما بحسب مواردهما، كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه، وأخـصُّ من وجه.

وضابط الأعمِ من وجهٍ والأخصِ من وجه أن يكون كل واحدٍ منهما بوجهٍ منفرداً ومع الآخر، فينفرد كل واحد منهما بصورة ويجتمعان بصورة، كالحيوان والأبيَض.

ومثال الصورة التي يدخلها الاستثناء دون المجاز، فإنه لا يصح فيه، أسماءُ الأعداد، فلا يجوز إطلاق العشرة ويريد بها أقل من ذلك او اكثر، ويجوز الاستثناء. ومثال الصورة التي يدخلها المجاز ولا يدْخلُها الاستثناء، المعطوفاتُ، إذا قال أحدٌ : رأيتُ زَيداً وعَـمْراً إلا عمراً، لا يجوز، لما فيه من الاستغراقِ، بخلاف أعْطه ثلاثة دراهم إلا درهما.

ويجوز المجاز في المعطوفات، وذلك بأن يريد الثاني غير الاول، كقوله تعالى : «**إنما أشكُو بَثِّي وحُزْني إلى الله**».(37)، هذا في الالفاظ المترادفة. وفي المتباينة كقولك : رأيت زيدا والأسدَ، وتريد بالأسَدِ زيداً لشجاعَتِهِ.

ومثال اجتماعهما في صحة الدخول والاستعمال، كأن تقول : رأيت إخوتك إلا زيداً، وتقول : رأيت إخوتك، وأنت تريد دار إخوته أو أمِيرَ إخوتِهِ، او ما أشبه ذلك، فالعمومات(38) يجوز فيها الوجهان، وكذلك الظاهر الذي ليس

---

(37) سورة يوسف. الآية 86.

(38) في نسخة ع، في العمومات، وفي نسخة ج : فالعمومات» وهي أصح وأسلم، واكثر وضوحا وظهورا في المعنى.

بعامٍّ، نحو لفظ الأسد والفرس. وجميع أسماء الأجناس يدخلها المجاز والاستثناء. فقذ ظهرت لك هذه الصور، وهذا هو معنى الأعم والْأخص، ويفيد هذا نفعا عظيما في الأيمان والطلاق وغيرهما. فإنَّ من استعمل واحداً منهما في مكان لا يجوز بطل استعمالُه فيه، ولزمه أصل الكلام الاول بمقتضى وضع اللغة.

القاعدة الخامسة(39)

نقرر فيها الفرق بين ما يدخله المجاز في الأيمان، وبين مالا يدخله المجاز(40) والتخصيصُ فنقول :

الألفاظ على قسمين : نصوص وظواهر : فالنصوص قسمان : الأول أسماء الأعداد، نحو الخمسة والعشرة وغير ذلك فلا يدخلها المجاز، كأن تطْلق تسعة وأنت تريدُ بها عشرة، ولا التخصيص، كأن تطلقَ تِسعةً وأنت تريد بها خمسة، والتخصيص مجاز إذا نظِر بأنَّه استعمال اللفظ لِغَيْر ما وضع له، ولكنه فيه إبقاء بعض، فالتخصيص أخصُّ من المجاز، فكل تخصيص مجاز، وليسَ كل مجاز تخصيصا.

والقسم الثاني : الإسْمان الكريمان : اللهُ والرحمان، لا يجوز استعمالهما في غير الحق جل وعلا، فالمانع من هذا القسم شرعي، ومن الأول لغوي.

وأما الظواهر فهي ما عدا هذين القسمين من العمومات وأسماء الاجناس، فيجوز المجاز فيها والتخصيص.

---

(39) هي موضوع الفرق الثامن والعشرين والمائة بين ما يدخله المجاز في الأيمان، والتخصيص، وقاعدة مالا يدخله المجاز والتخصيص. ج 3، ص 60.
ولم يعلق عليه الفقيه ابن الشاط بشيء.

(40) المجاز كما عرفه الإمام القزويني في كتابه التخليص هو : الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي، فلابد ـــ إذن ـــ من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ليخرج الغلط والكناية الخ.. ومبحثه من مباحث علم البيان من علوم البلاغة، فليرجع اليه من أراد التوسع والتفصيل في ذلك وفي انواعه.

لكنه يرِدُ علينا سؤالٌ، وهو أن اسم العدد جاء فيه المجاز، كقوله تعالى : «**إنْ تستغفر لهم سبعين مرة**»(41)، قال العلماء : المرادُ الكثرة كيف كانت، وكذلك قوله تعالى : «**سَبعُون ذِراعاً**»(42)، أي طويلة جدا، فخصوص السبعين ليس مراداً، بل المراد المراتُ الكثيرة جدا. ومن كلام الناس : سألتك ألف مرة فما قضيتَ لي حاجة. فعلى القاعدة المقررة في الموضعين : إذا حلف ليَعتقن ثلاثة عبيد اليوم، فأعتق عبْدَيْن، وقال : أردتُّ بذلك عبْدَين لم تُفِدْهُ نيتُه، وحنث إذا خرج اليومُ ولم يَعتِقْ الثالثَ. فاذا قال : والله لأعتقن عبدي(43) وقال : أردت بالعتق البيع، وبالعبيد الدواب لأفاده ذلك، لأن المجاز هنا يصلح، وهنالك لا يصلح. فإذا قال : والله لأعتقن ثلاثة عبيد، وقال : أردتُّ به بيع ثلاث دواب جاز، لأن المجاز لا يمنع فيها إلا من حيث العدد.

ونظيره من الطلاق : أن يقال : أنت طالق ثلاثا، فلا يفيده أن يريد بذلك طلقتين، فإن قال : أردت بذلك أنك طلقت من الولادة(44) ثلاث مرَّات أفادهُ.

وقد أشكل ذلك على ناسٍ فقالوا : أفادته النية في الكل، ولم تُفده في البعض، وهو خلاف القواعد.

(41) سورة التوبة : الآية 80، في المنافقين. وتمامها : «فلن يغفر الله لهم».

(42) سورة الحاقة : الآية 32. في معرض من أوتي يوم القيامة كتابه بشماله، فكان محكوما عليه بالعذاب والشقاء في الآخرة، مصداقا لقوله تعالى مخاطبا ملائكة العذاب بأمره سبحانه، «خذوه فغلُّوه، ثم الجحيم صَلُّوهُ، ثم في سلسلة ذَرْعُها سبعون ذراعاً فاسلكوه، إنه كان لا يومن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين، فليس له اليوم ها هنا حميم، ولا طعام إلا من غِسْلين لا ياكله إلا الخاطئون».

(43) في نسخة عبيداً (بالتنوين)، والذي في نسخة اخرى وفي الاصل عند القرافي عبيدي، (بياء الاضافة)، وهو أنسب وأظهر، لأن الجامع بين الحقيقة، التي هي العبيد، والمجاز الذي هو الدواب، هو الملك في كل، والملك مستفاد اكثر من الاضافة لا من التنكير، على اعتبار أنّ المرء لا يعتق في الغالب إلاّ ما يملك من العبيد، وقد يعتق منهم غير ما يملك في النادر، وبذلك يبقى للتنكير في كلمة العبيد وجه وإن كان مرجوحا، والله اعلم.

(44) كذا في ثلاث نسخ من الترتيب : «من الولادة» على أن من ابتدائية.

والذي رأيته في الأصل الذي هو كتاب الفروق هو كلمة من الولد. والمعنى متقارب فيما يظهر،

وجوابه أن النية إنما أثرَتْ في لفظ المعدود فقط وهو الطلاق، وأما اسم العدد فباق على حاله، غير أنه لما تغير المعدود وانتقل، انتقَل العدد معه على حاله، وهو ثلاث من غير تغيير لمفهوم الثلاث. فالمجاز كان خاصا باسم الجنس لا بالعدد.

وكذلك أيضا لو قال : واللهِ أو الرحمان، وقال : أردت بذلك بعض المخلوقات، من باب إطلاق الفاعل على أثره، لما بينهما من العلاقة لم ينفعْه، ولزمته الكفارة، بخلاف ما لو قال : والعليم والعزيز، وقالَ : أردت بعض المخلوقات، لكان له ذلك، ولم يلزْمه كفارة، وإنما لا ينفعه هذا في الاسمين خاصةً، لما تقدَّمَ من أنَّهما نصانِ شرعا، كما أنَّ أسْماءَ الأعداد لا يكون فيها المجازُ لغةً.

القاعدة السادسة(45)

نقرر فيها الفرق بين استثناء الكل من الكل، وبين استثناء الوحدات(46) من الطلاق، ونقرر فيها أيضا الفرق بين الاستثناء من الذوات والاستثناء من الصفات(47) فنقول :

إعْلَمْ أنَّهُ قد تقدم أنَّ من شرط الاستثناء أن لا يكون مستغرقا، ولأجْل ذلك لم يَلحق المعطوفات، فلا يجوز : قام زيد وعمرو وخالد إلا خالدًا، لأنَّ فيه الاستغراق. وعلى سياق هذا يجب أن لا يجوز : أنت طالق واحدة وواحدة وواحدة

---

(45) هي موضوع الفرق الرابع والستين والمائة بين قاعدة استثنأء الكل من الكل وبين قاعدة استثناء الوحدات من الطلاق» ج 3، ص 168، ولم يعلق عليه ابن الشاط بشيء.

(46) هكذا بصيغة الجمع في نسخة ح، وكذا في هذا الفرق عند الامام القرافي، وفي نسخة ع: الواحدةِ (بالمفرد).

(47) هو موضوع الفرق الثالث والستين والمائة بين قاعدة الاستثناء من الذوات وبين قاعدة الاستثناء من الصفات، ج 3، ص 166.

وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : هذا الفرق يحتاج إلى تأمل ونظر. وكذلك الفرقان اللذان بعدها : 164، 165 فلينظر وليتأمل في كلام القرافي فيها، وفيما لخصه البقوري فيها، فلعل المرء يهتدي فيها الى ما جعل ابن الشاط يقول فيها إنها تحتاج إلى تأمل ونظر.

إلَّا واحدة، لأنه استثنى جملة المنطوق به وهو المعطوف. غير أن الاصحاب جوزوه، وما علمت فيه خلافا، ويعللونه بأن الثلاث لها عبارتان : أنت طالق ثلاثا، وأنت طالق واحدة وواحدة وواحدة، فكما يصح من العبارة الواحدةِ يصح من الاخرى.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله :

ويلزم على سياق هذا التعليل ــ إذا قال : لِلَّه علي درهم ودرهم ودرهم إلا درهما ــ لا يلزمه إلا درهمان، لأن الدراهم والدنانير لا تتعيَّن وإن عُيِّنت.

وأما الاستثناء من الذوات فكأنْ يقول مررت بالقوم إلَّا زيدا. وأما الاستثناء من الصفات فيتصور بوجوه مختلفة :

أحدها أن يستثني جملة الصفة، كقولك : أنتِ طالقٌ واحدةً إلا واحدة.

الثاني أن يستثني بعض الصفة كقوله تعالى : «**أفما نحن بميتين إلَّا موتَتَنا الأولى**»(48).

الثالث أن يستثني بعض متعلقها كقول الشاعر : قاتل ابن البتول إلَّا عليّا، فإن المراد أنَّ فاطمة رضي الله عنها بَتلتْ نفسها عن الأزواج إلا من علي فقط.

وذكر شهاب الدين ــ رحمه الله ــ هنا مسألة فقهية، هي :

إذا قال : أنت طالق واحدةً إلا واحدةً، معناه طلقة واحدة، فهنا مصدر موصوف، فإن قَصد رفْع الصفة دون الموصوفِ، فقد رفع بعض ما نطَق به. فيلْزَمُهُ طلقتَان، لأنه رفع بعض ما نطق به. ومَعَنا قاعدة عقلية، وهي : أن كل ضِدين لا ثالث لهما، إذا رفع أحدهما تَعَيَّنَ ثبوتُ الآخَر، فهو لمَّا رفع الواحدة

(48) سورة الصَّافات : الآية 57، 58.

ثبتت الكثرة، والكثرةُ محصورة في اثنتين، فلو قصد رفع الموصوفِ لم ينفعه الاستثناء، لما تقدم من الاستغراق.(49)

القاعدة السابعة(50)

نقرر فيها الفرق بين العرف القولي، يُقضَى به على الألفاظِ وَيخصِّصها، وبيْن العرف الفِعْلي، لا يُقضَى به على الالفاظِ ولا يخصصها.

فالعرف القولي ـــ أولاً ـــ يكون في المفرد كالدابة للحمار، والغائط للنجْوِ، ويكون في المركبات كقوله تعالى : «**حُرِّمَت عليكم أمهاتُكم**»(51)، و «**حُرِّمَتْ عليكم الميْتة**»(52)، هذا وأمثاله كان أصلُه في اللغة أن يستعمل مع الأفعالِ لامعَ الأعيان، فيقال : حُرِّم عليكم أكل كذا وما أشبه ذلك، ولكن العُرف غلبَ عليه حتى كان يضاف إلى الأعيان، والمرادُ الأفعال المضافة إليها، وليس المراد كل الأفعال، بل أفعال خاصة. ومن ذلك قولهم في العُرف : أكلت رأسا، فهم يريدون رؤوس الأنعام دون غيرها إذا استعملوا الأكل معها، بخلاف ما إذا قالوا رأيت رأسا فهم يركبونه مع رؤوس الأنعام وغيرها.

ومن هذا الباب قولهم : قتلَ زَيْدٌ عَمْراً، هو في اللغة موضوعٌ لإذْهاب الحياة، وغلب استعماله في بلاد المصريين على الضرْبِ خاصة. فيقولون : قتلتُه مائة قتلة، أي مائة ضربةٍ. ومن هذا الباب : فلانٌ يعصر الخمر، وإنما يعصر العنب

---

(49) ذكر الامام القرافي هنا في هذا الفرق رحمه الله أنه بسط مسائل الاستثناء في كتاب له هو : الاستغناء في أحكام الاستثناء، وقال عنه : إنه مجلد كبير، أحد وخمسون بابا واربعمائة مسألة، ليس في جميع ذلك إلا الاستثناء، والاستثناء من الصفة من أغرب أبوابه، وقد بسطته لك هنا (اي في هذا الفرق) بهذه المسائل، وظهر لك معنى هذه المسائل في الطلاق بسببه، ولولاه لم يُفهَمْ اصلا البتة، فنفائس القواعد لنوادر المسائل، وجميع ذلك من فضل الله تعالى على خلقه، هدانا الله سواء السبيل في القول والعمل. . هـ كلامه رحمه الله ورحم كافة علماء المسلمين، والمؤمنين أجمعين.

(50) هي موضوع الفرق الثامن والعشرين بين قاعدة العرف القولي يُقضى به على الألفاظ ويخصصها، وبين قاعدة العرف الفعلي لا يُقضَى به على الألفاظ ولا يخصصها. ج 1 ص 171.

(51) سورة النساء، الآية 23.

(52) سورة المائدة : الآية 3.

لغةً، ومن هذا الباب قَتَلَ فلانٌ قتيلا، وطحن دقيقا، والقتيل لا يُقْتَل، والدقيق لا يُطْحَن بحسب اللغة. فأهل اللغة يقدِّرون مضافا محذوفا، به يصح عندهم الكلامُ، وأهل العرف لا يعرجون على هذا، ولا يقَدِّرُون شيئا، وصار هذا قد غلب على معنى صحيح عندهم في غير تقديرهم حذفاً، وقد يجتمع المجازُ في التركيبِ والمفرد معا، كقولك : أرْوَاني الخُبْزُ، وأشْبَعَنِي الماءُ، والثاني مجاز في التركيب فقط، والأول مجاز في المفرد فقط.

ثم هذه المجازات غَلَبَتْ عُرفا حتى صارت مقدَّمة على الحقائق اللغوية وناسخةً لها، فهذا هو معنى قولنا : العُرف القولي يُقْضَى به على الألفاظ ويخصصها(53).

وأما العُرف الْفِعْلي فمعناه أن يوضع اللفظ لمعنى يَكْثُرُ استعمال أهل العُرف لبعض أنواع ذلك المسمى دون بقيَّتِهِ. مثاله أن لفظ الثوب صادقٌ لُغَةً على ثياب الكتان والقطْن والحرير والوَبَر والشعَر، وأهل العرف إنما يستعملون الكتان والقطن والحرير دون الوبَر والشعر، فهذا عرف فِعلي. وكذلك لفظ الخبْزِ يصدق لغةً على خُبْز الفُولِ والحِمّص وغير ذلك، ولا يصْدُقُ عليهما بحسب العُرْف، فوقوع الفِعل في نوعٍ دون نوع لا يُخِلُّ بوضع اللفظ للجنس كله. وقد نقل بعض الناس الإجماع في أن العُرف الفعلي لا يؤثر، بخلاف العرف القولي.(54).

قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ : ولنذكر مسائل تُوَضح الفرق بينهما.

المسألة الأولى : إذا فرضنا مَلِكاً أعْجَميا يتكلم بالعجمية، وهو يعرف اللغة العربية، غير أنه لا يتكلم بها لثقلها عليه، فيحلِفُ أن لا ياكل خُبزاً، ولا

---

(53) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في اول هذا الفرق الى قوله : الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية، فقال : جميع ما قاله القرافي في ذلك ظاهر.

(54) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي من أن العرف الفعلي لا يؤثر في وضع اللفظ للجنس، كله صحيح، غير أن ما أراد بناءه على ذلك من أن من حلف لا يلبسن ثوبا، وعادته لبس ثوب الكتان دون غيره، بحيث يحنث بلبسِ غير الكتان، ليس بمسَلَّم له على ما ياتي بيانه إن شاء الله. اهـ.

يلبَسَ ثوْباً، فحلف بهذه الالفاظ التي لم تجْرِ لهُ عادة باستعمالها، وعادَتُهُ في غذَائِهِ لا يأكل إلا خبزَ الشعير، ولا يلبس إلا ثياب القطن، فإنَّا نُحنِّثُهُ بأي ثوب لبسه، وبأي خبز أكَلَهُ، فلا نَلتفِتُ للعرف الفعلي، ولم يكن له عرْفٌ قولي يخصص، فلزم حِنْثُهُ لما قلنا، والله الموفق للصواب.(55)

المسألة الثانية : إذا قال الحالف : والله لا آكل رؤوسا. قال ابن القاسم : يحنث بجميع الرؤوس، وقال أشهب : لا يحنث إلا برؤوس الأنعام خاصة.

فأشهب رأى أن اللفظ صار منقولا عُرْفا إلى رؤوس الأنعام، وابن القاسم قال : ما بلَغ حد النقل وإن كان كثر استعمالهم لذلك، لكنه بقي مجازا على نوعٍ كثُرَ استعماله كالأسدِ للشجاع.(56).

قلت : وقد مضى لنا قاعدة الفرق بين المنقول وما كثر استعماله، وأن كثرة الاستعمال لا توجب النقل.

وضابط ما بينهما فهْمُ المعنى بالقرينة أوْ دُون القرينة، فالمتوقف على القرينة مجاز، والآخَرُ منقول، وهذا هو سببُ الخلاف بين ابن القاسم وأشهب، ولم يلتفت واحد منهم إلى العرف الفعلي ولا عرَّج عليه، وانما هما مع تحقق النقل، وجِدَ أمْ لا ؟.(57)

---

(55) قال ابن الشاط هنا معلقا على كلام القرافي هنا : لا نُسلم له تحنثيه، بل لقائل أن يقول : اقتصاره على أكل خبزْ الشعير ولبس ثياب القطن مقيِّدٌ لمطلق لفظه، ويكون ذلك من قبيل بساط الحال، فإن الأيمان إنما تعْتَبَرُ بالنية ثم ببساط الحال، فاذا عُدِمَا حينئذ تعتبر بالعرف، ثم باللغة إن عدم العرف.

(56) في نسخة ح : على نوع كثرة استعماله، والأولى أي نسخة ع أظهر وأبينُ.

(57) كلام الامام القرافي هنا رحمه يزيد المسألة وضوحا وبيانا حين قال :
وضابط النقل أن يصير المنقول إليه هو المتبادر الاول من غير قرينة، وغيرُه هو المفتقر الى القرينة، فهذا هو مُدْرَك القولَيْن، فاتفق اشهب وابن القاسم على أن النقل العرفي مقدّم على اللغة إذا وجد، واختلفا في وجوده هنا، فالكلام بينهما في تحقيق المناط.

المسألة الثالثة : إذا حلف بأيمان المسلمين فحنِث، فمشهور فتاوى الأصحاب أنها تلزمه كفارة يمين، وعتق رقيقه وإن كثروا، وصومُ شهرين متتابعين، والمشيُ إلى بيت الله في حجٍ أو عمرة، وطلاق امرأته، واختلفوا، هل يكون ثلاثاً أو واحدة، والتصدق بثلث المال، ولا يلزمه غير ما ذكِر. والسببُ في ذلك أن العادة جرتْ بالحلف بهذه الأشياء دون غيرها، إلا أن هذه الأشياء تُفْعل، وغيرها لا يُفْعَلُ، فالاعتبار عندهم للعرف القولي لا للعرف الفعلي.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وينبغي للمفتي ألا يطردَ الفتوى أبدا بهذا، بل يعتبر العرف، إن تغير تغيرت فتواه لأجله، وكذلك الاقاليم المختلفة لا يفتيهم حتى يعرف عُرْفهم، وبحَسَبِه يجيبُ، وإلَّا كان فعله خطأً، وبهذا الوجه يصيرُ التصريحُ في الطلاق كِنايَةً، وتصير الكناية صريحاً،(58) والله أعلمُ.

ومثل هذا اذا قال : أيْمَانُ البيْعَة تَلْزَمُني، يُنظَرُ الى عُرفه في العصْر وفي

= ولو قال القائل : رأيت رأسا لم تختلف الناس أن اللفظ لا يختصُّ برؤوس الأنعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى رأسا، لغة، بسبب أن هذا التركيب الذي هو رأيت رأسا لم يكثر استعماله في نوع معين من الرؤوس دون غيره حتى يصير منقولا، بخلاف أكلت رأسا، فيقر اللفظ على مسماه اللغوي من غير معارضٍ ولا ناسخ، وكذلك خلق الله رأسا، وسقطت ووقَعتْ رأسٌ، وهذه رأس، وفي البيت رأس، جميع هذه التراكيب ونحوها لم يقع فيها نقل عرفي، بخلاف قوله : اكلت رأسا ونحوه من صِيَغِ الأكل، فإن أهل العرف كثُر استعمالهم له حتى صار إلى حيز النقل، فقدِّم على اللغة عند من ثبت عنده النقل، فتأمل هذه المسألة، فكثير من الشراح والفقهاء إذا مر بهذه المسألة يقول فيها : لا يَحْنَثُ بغير رؤوس الأنعام، لأن عادة الناس يأكلون رؤوس الأنعام دون غيرها، ولا تجِدُ في الكتب الموضوعة للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة، لأنهم يشيرون إلى العرف الفعلي الملغى بالإجماع، وإنما المدرك العُرف القولي على ما تقدم تحريرُه.
وقد علق الفقيه ابن الشاط رحمه الله على كلام القرافي هنا بقوله : جميع ما قاله في هذه المسألة صحيح، غير قَوله : «ولا تجد في الكتب الموضوعة للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة»، فإنه غيرُ مسَلَّمٍ، بما سَبَق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط، والله أعلمُ. اهـ.

(58) عقب ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة، ونقله البقوري فيها، بقوله : ما قاله في ذلك صحيح من جهة أن لفظ الأيمان لأبُدَّ أن تجري على عادة الحالف أو أهْل بلده تسميتَه يمينا، والله أعْلَمُ.

الموضع الذي كان فيه هذا الحالف، فما كانوا يحملون عليه تلك اليمين لزمه، كالأيمان تلزمه، وإن تغيرتْ العادة تغيرت الفتوى، وإن لم يكن الامر كذلك، اعتبرت نيتُهُ او بِساط يمينه، فإن لم يكن شيء من ذلك فلا شيء عليه.(59).

المسألة الرابعة، قال شهاب الدين : الْأَكْثَرُ من الاصوليين يحملون اللفظ العام على عمومه(60) لا يقصُرونه على سببه، وقال عز الدين بن عبد السلام : ينبغي أن يُسْتَثْنى من هذا ألا يكون السبب شرطا، فإنه يُحْمَل على سببه، كقوله تعالى : «**إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً**»(61) والله أعلم.

= **فائدة هامة :**

قال القرافي رحمه الله في آخر الكلام على هذه المسألة المتعلقة بالحلف بأيمان المسلمين ولزومها لصاحبها...إلخ

واعلم أن في هذه المسألة غوْراً آخر، وهو أن لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط، ثم إن أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسَماً، بل إطلاق اليمين عليه إما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك، وعلى التقديرين، فجمْعُ الأصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرتْ عادَتُهَا تنذر كالصوم، ونحْوه، والطلاقِ الذي ليس هو قسما ولا نذرا، يقتضي ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه إن قلنا إن لفظ اليمين حقيقة في الجميع، أو الجمع بين المجاز والحقيقة، وهي مسألة مختلف فيها بين العلماء، هل تجوز او لا ؟ أعْنِي هل يكون ذلك كلاما عربيا أو لا ؟، والمنقول عن مالك والشافعي وجماعة من العلماء جواز ذلك، فهذه القاعدة لابُدَّ من ملاحظتها في هذه المسألة.

وقد عقب عليه ابن الشاط بقوله : لقائل أن يقول : ليس في ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه، ولا الجمع بين الحقيقة والمجاز، بل صارتْ تلك الامور كلها تسمى في العرف أيْمانا، وإن كان الاصل في اللغة ما ذكر، والله أعلم. اهـ.

(59) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة (مسألة أيْمان البيعة) بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير أن ما ذكره من حَمْل يمينه (أي الحالف بأيمان البيعة)، على النية، ثم على البساط، فيه نظر، فإنه لا يخلو أن يترتب على يمينه تلك حكمٌ أولا يترتب، فان لم يترتب عليها حكم فالمعتبر النية ثم السبب أو البساط، ثم العرف ثم اللغة، وإن ترتب عليها حكم فالمعتبر العرف ثم اللغة لا غيْر، والله أعلم.

(60) عرّفه تاج الدين ابن السبكي ــ رحمه الله ــ بقوله : «والعامُّ (الوارد) على سبب خاص، معتبرٌ عمُومه عند الاكثر، فإن كانت قرينة التعْميم فأجْدر». ومن هنا قرر علما الأصول القاعدة المشهورة القائلة : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب.

(61) سورة الإسراء. الآية 25.

القاعدة الثامنة(62)

نقرر فيها الفرق بين النية المخصصة وبين النية المؤكدة.

وقد وقع الغلط للفقهاء بسبب عدم تحقيق هذه القاعدة، فالحالف إذا جآءهم وقال : حلفتُ لا لبِست ثوبا ونويتُ الكتان يقولون له : لا تحنثُ بغير الكتان، وهو خطأ بالإجماع.

وطريق كشف الغطاء في ذلك أن الحالف إذاً أطلق اللفظ العام وقد نوَى جميع أفراده فلا كلام أنه حانث بكل فَرْدٍ من الأفْرَادِ، لوجود اللفظ العام والنية المؤكِّدَة لصيغة العموم، فإن اطلق اللفظ العام من غير نية، ولا بساط،(63) ولا عادة مقيدة حنَّثْناه كذلك، للوضع الصريح، فإن أطلق اللفظ العام ونوى بعض

---

(62) هي موضوع الفرق التاسع والعشرين بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة، ج. 1، ص 172. قال عنه الإمام القرافي في أوله :
هذا الفرق ايضا ذهل عنه كل من يفتي من أهل العصر، فلا يكادون يتعرضون عند الفتاوى للفرق بينهما الى آخر كلامه في هذا الفرق، مما اختصر، الشيخ اليقوري في هذه القاعدة الثامنة.
وقد عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي فقال : ما قاله من تحنيث الحالف المطلق اللفظ العام، الناوي لبعض ما يتناوله، الغافل عن سواه، فيه نظر، فإن النبة هي أول معتبر في الحالِف ثم السبب والبساط، وهُما إذا اقتضيا تقييد اللفظ أو تخصيصه نزل لفظ الحالف على ذلك ولم يحْنَثْ بما عداه. ولم يكن ذلك كذلك، إلا لأن السبب والبساط يدلان على قصده التقييد والتخصيص، فإذا نوى أحدهما فهو ما يدل على السبب والبساط، فلأن يعتبر التقييد والتخصيص المنويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط.
فليتأمل كلام القرافي وتعقيب ابن الشاط عليه في هذا الفرق وفي هذا الموضوع المتعلق باليمين وما يترتب عليها من حنث او عدمه، فإنه موضوع هام ودقيق جدا، قد يغفل عنه كثير من الفقهاء كما قال القرافي رحمه الله.

(63) البساط في اصطلاح الفقهاء هو السبب المثير للحلف واليمين، ويسمى بساط الحال، وبه يستدل على نية الحالف إذا غابَتْ، فهو أحد الأمور الأربعة التي تحمل عليها اليمين، وهي : النية اذا كانت مما يصلح لها اللفظ، والثاني بساط الحال كما بيناه، والثالث العرف، أي ما يقصده الناس من عرف حلفهم وايمانهم. الرابع مقتضى اللفظ لغة وشرعا، وفي ترتيب هذه الأمور أقوال أربعة : المشهور أنها على الترتيب الذي ذكرناه كما ذكره وأوضحه الفقيه المالكي الشهير ابن جُزي في كتابه القوانين الفقهية، وكذا غيره من الفقهاء في مؤلفاتهم وكتبهم الفقهية، فليرجع أيها من أراد التوسع في ذلك.

مقتضاه وغفل عن البعض الآخر حنثناه في الذي نوى، بمقتضى اللفظ والنية المؤكدة وحنثناه في الذي خول عنه بمقتضى عموم اللفظ، فإن أطلق ونوى بعض مقتضاه وإخراج البعض الآخر حنثناه بما نوى دون ما أخرج، فهذه هنا نية مخصِّصَةٌ، وظهر لك أيضا النية المؤكدة وما يترتب على كل واحدة(64).

فقد ظهر لك الفرق بين أن يقصد إخراج البعض وبين أن يغفل عن البعض، وكان هذا من حيث إن المخصص، من شرطه أن يكون نافيا للعام، وإلا لم يكُنْ مخصِصا، فإذا نوى البعض وأخرج البعض فالمنافاة حاصلة، فيقال لهذه : نية مخصصة، وإذا نوى البعض وغفل عن البعض فلا منافاة، بل هو مؤكد للبعض المنوي، وبحسَبَ البعض الآخر لا أكّـدَه ولا نفاه، فلم يجد حقيقة اللفظ المخصص لفوات شرطه، وذلك المنافاة.(65)

ونظير هذا من المخصصات اللفظية أن يقول الله تعالى، أقتلوا الكفار، أقتلوا اليهود، فلا تخصيص في قوله : أقتلوا اليهود، لقوله : أقتلوا الكفار، بل مؤكد لعموم اللفظ في بعض أنواعه وهم اليهود، ولو قال لا تقتلوا الذمي كان مخصصا للعموم، ولحصول المنافاة بينهما، فكذلك النية.

---

(64) عبارة الإمام القرافي رحمه الله في هذا الموضع وخلاصته فيه هي كما قال : «فالمعتبَرُ في التخصيص في الأيمان إنما هو القصد إلى إخراج بعض الأنواع عن العموم، لا القصد إلى دخول بعض الأنواع في العموم، فإن الأول منافٍ ومخصِصٌ، دون الثاني فإنه موافق مؤكد، ففاتَ فيه شرط التخصيص فلا يكون ذلك مخصصا، وانظر ذلك من المخصصات اللفظية...إلخ. إلى آخر ما ذكره القرافي في هذا الفرق، ولخصه وأوجزه البقوري في هذا المختصر والترتيب رحمهما الله جميعا.

(65) قال ابن الشاط هنا : هذا هو الاستثناء بالنية دون النطق، وفيه خلاف. قال صاحب الجواهر : منشؤه النظر إلى أنه من باب تخصيص العموم فيجزىء بالنية، أو النظر إلى حقيقة الاستثناء فلا يجزىء إلا نطقا، ثم قال ابن الشاط : فتأمل كيف جعل صاحب الجواهر التخصيص بالنية أصلا، وذلك مشعر بعدم الخلاف فيه، وجعل الاستثناء فرعا محمولا على أنه تخصيص على قول، وعلى انه استثناء على آخر، وذلك عكس ما قاله شهاب الدين، فإنه سَاقَ التخصيص بالنية مساق المختلف فيه، وصوب القول بعدم التخصيص بها حملا على التأكيد، وساق الاستثناء بالنية مثاق المختلف منه. اهـ.

ويرِدُ على هذا أن قول القائل : والله لا لبست ثوبا كتانا، وهو غافل عن غير الكتان فإنه لا يحنث بغير الكتان إجماعا، فكذلك ما نحن فيه.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله ــ: هذا القياس باطل، بسبب قاعدة تقدَّم تقريرها، وهي أن ما لا يستقلُّ بنفسه إذا أضيف إلى ما يستقل بنفسه صيَّره غير مستقل بنفسه، وهذا كقولهم : عندي عشرة دراهم إلا درهماً(66)، وإذا كان هذا هكذا في الإقرارات ففي الأيمان أحْرى. وإذا كان الأمر كذا فلا عموم فيه، وإنما العموم في قولك : والله لا لبست ثوبا، فالفرق بـيْـنَ الموضعين بيِّنٌ، فلا قياس.

فإن قلت : فلم لمْ تُجعَلْ الصفة اللاحقَة للعموم مؤكدةً للعموم في بعض أنواعه، وهو الكتان،(67) ويبقى اللفظ على عمومه في غير الكتان فيحنث بغيره كما قلتم في النية، فالتاكيد كما يتصور بالنية يتصور باللفظ، وإن يَجيء اللفظ مؤكدا لكثير(68) فقد جاء بالحروف وبالأسماء وبالأفعال وبالجمل(69).

---

(66) في نسخة ع، الا درهم، وهو غير صواب، والصواب : إلا درهما بالنصب، إذ القاعدة أن المستثنى بإلا يكون منصوبا اذا كان الكلام موجبا (اي غير منفي)، وكان الكلام تاما (بأن ذكر المستثنى منه) وفي ذلك يقول امام النحو في عصره محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي في ألفيته النحوية :

ما استثنت إلّا معْ تمامٍ ينتصبُ   وبَعْدَ نفي أو كنفي انتخب
إبدالُ ما اتصل وانصبْ ما انقطعْ   وعن تميم فيه إبْدال وقَع

(67) هذا التساؤل من كلام القرافي في هذا الفرق، وليس من تعقيب أو إضافة الشيخ البقوري رحمه الله كما قد يتبادر، وكما هي عادته في اكثرية مثل هذه العبارات واغلبها، حيث يوردها لاضافة شيء أو تعقيبه على مسألة او قاعدة عند نسخه القرافي رحمهما الله جميعا.

(68) في نسخة ح : وأن يجيء اللفظ مؤكداً كثير»، على اعتبار أن كلمة كثير، هي خبر للمبتدأ المؤول بالمصدر، (أي مجيء) على حدِّ قوله تعالى : «وأن تَصومُوا خيرٌ لكم»، أي صيامكم خير لكم. فحرف أن من الحروف التي تؤول مع ما بعدها بالمصدر، وقد جمعها بعضهم في بيت فقال :

مصْدرُنا الحرْفِيُّ أن، أنْ، ولَوْ   وكيْ، وما، وفي الذي خُلْفٌ حكَوْا.

وعلى نسخة ع : «وإن يجيء اللفظ مؤكدا لكثير، فقد جاء بالحروف... الخ.

وفي الجملة شرط وجوابُه، والمعنى صحيح وسليم على كلتا النسختين، وإن كانت عبارة نسخة ح أظهر وأبين.

(69) قال القرافي هنا قبل الجواب عن السؤال : هذا السؤال حَسَنٌ وقويٌّ، وقلَّ من يتفطن له.

قلنا : الفرق بين الصفة والنية أن الصفة لفظ له مفهوم (اي مفهوم المخالفة)، بخلاف النية، فكان دالا بمفهومه على عدم اندراج غير الكتان في اليمين، والنيةُ لا تدل كذلك.

فإن قلت : اعتمدت في الجواب على القول بدلالة المفهوم، فمن لا يقول به لا يتم له الجواب، لكن الإجماع منعقد هاهنا عند من يقول بالمفهوم، وعند من لا يقول به أنه لا يحنث بغير الكتان اذا قال : والله لا لبست ثوبا كتانا، فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين الصفة في غيره، فإن الصفة ــ ها هنا ــ ظهر اعتبار المفهوم فيها عند من لا يقول به في غير هذه الصورة، قلنا : الفرق عند القائل بعدم المفهوم هو أن هذه الصورة لم تستقل فيها الصفة بنفسها، فصيرت الأصل غير مستقل، ورجع الكل كلاما واحدا دالا على ما بقي، ومخرجا لغير الكتان.

وأما اذا قال صاحب الشرع : «في كل اربعين شاةً شاةٌ»، فهذا عموم مستقل، ولم نجد معه ما يجب أن يصيره غير مستقل بنفسه، فثبت العمل بجميع أفراده، فإذا ورد بعد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «في الغنم السائمة الزكاة»،(70) فالقائل بأن المفهوم ليس بحجة لا يخصص ذلك العامّ به، وانما يخصصه من يقول به، والله الموفق للصواب.

---

(70) حديث صحيح اخرجه الامام البخاري وبعض اصحاب السنن : بنص : «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة، شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين، شاتان إلخ، والسائمة من الابل والبقر والغنم والمعز هي التي ترعى في المرعى، ولا اعتبار بهذا الوصف في مذهب الامام مالك، ولا يوخذ منه مفهوم المخالفة، فالزكاة في الماشية من الأنعام واجبة، سواء في السائمة (أوالمعلوفة، وهو المعتمد في المذهب المالكي، وهو ما أفصح عنه الشيخ خليل بن إسحاق المالكي رحمه الله تعالى حين قال في اول الزكاة، من مختصره الشهير : «باب، تجب زكاةُ نصاب النعَم بِملْك وحول كملا، وإن معلوفةً وعاملة ونتاجا»، والزكاة في النعم (من الإبل والبقر والغنم)، ولو كانت معلوفة، وفي السائمة منها من باب اولى وأحرى، اذ هي محل اتفاق واجماع.

القاعدة التاسعة(71)

نقرر فيها الفرق بين حمل المطلق على المقيد في الكلي، وبين حمل المطلق على المقيد في الكلية فنقول :

الموجود في كتب الأصوليين كفخر الدين قدس الله روحه الخلاف في هذه القاعدة من غير تفريق، فأنكر البعض حمل المطلق على المقيد، قالوا : لما يُفْضِي اليه من إلغاء الدليل الدَّال على الاطلاق، وليس الامر كذلك، بل يحمل المطلق على المقيَّد في المطلق الذي دل على القدر المشترك، وهو المسمى بالكلي، كما اذا قال الشارع : أَعْتِقْ رقبَةً، وقال في موضع آخر : أعتق رقبة مومنةً، حُمل المطلق على ذلك المقيد ولمْ يكنْ إلغاءً لأحد الدليلين. وهذا من حيث إن قوله : أعتق رقبة، دلَّ على لزوم رقبة مبهمة، وذلك القدر المشترك بين سائر الرقاب، وهو المراد بالكلي، فاذا قال : رقبة مومنة، فقد أوجب رقبة من حيث القدر المشترك كما قلنا، وزاد الخصوصية، وذلك الايمانُ، فكُنَّا عاملين بالدليلين معا، وهكذا يكون

(71) هي موضوع الفرق الواحد والثلاثين بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلّي، وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلية، وبينهما في الأمر والنهي والنفي. ج 1 من الفروق ص 190.
قال القرافي رحمه الله في اول الكلام على هذا الفرق :
إعلمْ أن العلماء أطلقوا في كتبهم حمل المطلق على المقيد، وحكوا فيه الخلاف مطلقا، وجعلوا أن حمل المطلق على المقيد يفضي إلى العمل بالدليلين : دليل الإطلاق ودليل التقييد، وأن عدم الحمل يفضي الى الغاء الدليل الدال على التقييد، وليس الامر كما قالوا على الإطلاق، بل هما قاعدتان متباينتان في هذه الأبواب المتقدم ذكرها.
وبيان ذلك أن صاحب الشرع إذا قال : أعتقوا رقبة ثم قال في موطن آخر : «رقبة مؤمنة»، فمدلول قوله رقبة، كلي وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب، وتَصْدق بأي فرد وقع منها، فمن أعتق رقبة فلان، فقد أعتق رقبة وإذا كانت مومنة، فقد وفى بمقتضى الاطلاق والتقييد وجمع بين الدليلين، وهذا كلام حق...الخ.
وقد عقب ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال :
قوله : مدلول رقبة كلي، وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب، ليس بصحيح، بل مدلول لفظ رقبة مطلق لا كليٌّ، والمطلق إنما هو الواحد المبهم مما فيه الحقيقة، والكلي هو الحقيقة الواقع فيها الاشتراك عند من يقول : بإثبات الحقائق المشترك منها. وقوله : «وتَصْدُق (اي الرقبة) باي فرد منها» صحيح، لكن لا من الوجه الذي أشار إليه، ولكن من جهة أن مقتضى الاطلاق، الأمر بواحد غير معين، فإذا اوقعه أجزأ، والوجود اقتضى التعبير لا الوجوب.

الامر في الثبوت لو قال أحدٌ : جاء رجل، وقال آخر جاء رجل مومن، والجاني واحدٌ، لحملنا ذلك المطلق على ذلك المقيد، وكان تصديقا للخبرين وعملًا بهما معا، فلو كان النهيُ أو النفْي لما صحّ حمل المطلق على المقيّد، وهذا من حيث إن النكرة في سياق النفْي تعُمُّ. فلو قيل : لا تُعْتق رقبة، لدَلَّ على العموم كما يدل عليه النفيُ في قولك : ما أعْتقَ رقبة، فإذا جاء اللفظ المقيَّد مع هذه، كان مخصّصا، إذ قولك : لا تُعْتق رقبة، نَهْيٌ عن عتق رقبة من الرقاب بأي وصف اتصفت. وقولك بعد هذا : لا تعتق رقبة مومنة، تخصيص للنهي بالموصوفة بذلك الوصف، والتخصيصُ خلاف التعْميم، ولا يجْمَعُ معه كما يُجمع عتْقُ الرَّقَبَة المطلَقَة مع عِتق الرقبةِ المقيَّدة بالايمان، فإن المومنة هي رقبة وزيادة، وهذا لا يتجه فيما قلناه. ومثل هذا قوله ﷺ : «في كل أربعين شاةً، شاةٌ»، فَقَوْلُه ﷺ بعد هذا : «في الغنم السائمة، الزكاة»(72)، من حمل فيه المطلق على المقيد فقد أخطأ، بسبب أن المقيد خصص المطلق، وأخْرج منه المعلوفة، والعموم في قولِهِ : في كل أربعين، يَقْتضي وجوبَ الزكاة فيها، فليس جامعا بين الدليلين كما هو في الصورة التي قبلها. وهنا يصدق قول المعترض : فيه إلغاء أحد الدليلين، وإنما يرجع مثل هذا الى قاعدة أخرى، وهي تخصيص العموم بذكر بعضه، والصحيح عند العلماء أنه باطل، ولا يتخصص بذلك، لأن البعض لا ينافي الكل، فظهر من هذا أن حمل المطلق على المقيد يصح في الكلي المطلق، ولا يصح في الكلية.(73).

إذا اتضح هذا فهنا أربع مسائل :

المسألة الأولى(74) : ذكر شهاب الدين رحمه الله تعالى : أنه سمع قاضي القضاة صدر الدين الحنفي ــ رحمه الله ــ يقول يوما : إن الشافعية تركوا أصلهم

(72) في نسخة ح : في النعم، وهي شاملة للابل، والبقر والغنم من الضأن والمعز، فتكون رواية النعم أعم من رواية الغنم.

(73) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الموضوع من أوله فقال : ما قاله في هذا الموضع مسلَّـم.

(74) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذه المسألة والتي بعدها صحيح.

في حمل المطلق على المقيد لا لموجب، وذلك فيما ورد عن رسول الله ﷺ : «اذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب»، وورد أولاهن بالتراب، فكان حقهم أن يقيدوا إحداهن بأولاهن، قال شهاب الدين ـــ رحمه الله ـــ : فأجبته بأنهم ما خرجوا عنه إلا لموجب، وذلك أنه جاء أولاهن بالتراب، وجاء : «أخراهن بالتراب»، فلما تعارض التقييدان لم يكن تقييدهم بأحد القيدين أولى من الآخر، فأبقوا المطلق على إطلاقه.

المسألة الثانية.

جاء عن النبي ﷺ النهي عن بيع ما لم يضمن(75)، وأَخَذَ الشافعي بعموم هذا الحديث. وجاء نهيه ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ عن بيع الطعام قبل قبضه، فخصَّص أصحابنا ذلك الحديث بهذا، وجوزوا بيع الطعام قبل قبضه. ثم منهم من يقول : هو من باب حمل المطلق على المقيد، وهو لا يصح، لأن الكلية لا تقيد، إذ هو عام. ومنهم من يقول : الأول عام والثاني خاص، وهذا أيضا لا يصح، لأن من شرط المخصص للعام أن يكون منافيا له. وأما بعض الشيء فيجوز ذكره ولا يكون مخصصا، لأنه ليس منافيا لما هو له بعض، وكذلك هو ها هنا.

---

(75) كذا في نسخة ع، ونسخة ح، ونسخة ثالثة : ما لم يضمن.
والذي عند القرافي رحمه الله هو قوله : ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله ـــ أنه نهى عن بيع ما لم يقبض. ونصه في الموطأ عن عبد الله بن عمر أن رسول الله قال : من ابتاع طعاما فلا يقبضه حتى يستوفيه (أو حتى يقبضه)، وأخرجه كذلك الامام البخاري رحمه الله.
على أن ما في نسخ ترتيب الفروق هنا من عبارة ما لم يضمن لها أصل فيما روى أصحاب السنن أن رسول الله ﷺ نهى عن ربح ما لم يضمن، أو عن بيع ربْح ما لم يضمن، وهذا في المدلول والمعنى يؤول إلى رواية النهي عن بيع ما لم يقبض فهو بمعناها إلا أنها أعم من رواية النهي عن بيع الطعام، ولذلك جاء في شرح العلامة الزرقاني على الموطأ أن الامام مالكا رحمه الله ألحق بالابتياع سائر عقود المعاوضة (أي النهي عن البيع فيها قبل الاستيفاء) كأخذه مهراً أو صلحاً،وكدفعه عوضا من مهر أو خلع أو هبة ثواب أو صلح أوْ إجارة فيمنع ذلك قبل قبضه، فإذا ملك الشيء بلا معارضة كهبة وصدقة وسلف جاز بيعه قبل قبضه الخ...

المسألة الثالثة.

قال مالك ـــ رحمه الله ـــ: من ارتد حبط عمله. وقال الشافعي : بشرط الوفاة على الكفر. وهذا لأن قوله تعالى «**لئن أشركت ليحْبَطَنَّ عملُك**»(76) وإن كان مطلقا فقد تقَيَّدَ بقوله تعالى : «**ومن يرتدد منكم عن دينه فيمُتْ وهو كافر**».(77)

والجواب أن الآية الثانية لا يصح أن تكون مقيدة للأخرى، لأنها ترتب فيها مشروطان، وهما الحبوط والخلود على شرطين، وهما : الارتداد والموتُ على الكفر. وإذا كان كذلك أمكن التوزيع، فيكون الحبوط لمطلق الردة، والخلود لأجل الوفاة على الكفر، ويبقى المطلق على إطلاقه.(78)

المسألة الرابعة.

جاء قوله ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ: «وجُعِلَتْ لي الارض(79) مسجدا وطهورا»، وورد : «وترابُها طهورٌ». فقال الشافعية : هو من باب حمل المطلق على

---

(76) سورة غافر : الآية : 65 وأولها : «ولقد أوحيَ إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونَن من الخاسرين، بل الله فاعبد وكن من الشاكرين» الآية 66.

(77) سورة البقرة : الاية 217 : وتمامها : «**فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون**».

وقال ابن الشاط في هذه المسألة الثالثة : ما قاله الشافعية هو الأصح، والله أعلم.

(78) قال ابن الشاط : ليس هذا الجواب عندي بصحيح. وقوله : «واذا رتِّب شرطان على مشروطين (أمكن التوزيع» صحيح، لكن بشرط أن يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر، أما اذا لم يصح الاستقلال فلا، والمشروطان مما فيه الكلام من الضرب الثاني الذي لا يصح فيه استقلال احد المشروطين عن الاخر، لأنها سبب ومسبب، والسبب لا يستغني عن مسببه وبالعكس. فالأمر في جوابه ليس كما زعم، والله أعلم.

(79) هو جزء من حديث صحيح عن جابر رضي الله عنه، وتمامه عن النبي ﷺ قال : «أُعطيتُ خمسا لم يُعْطَهن أحد قبلي : نُصِرْتُ بالرعب مسيرة شهر، وجُعِلتْ لي الأرض مسجدا وطهورا» (أي مطهِرة بالتيمم بالتراب عند انعدام الماء أو العجز عن استعماله)، فأيما رحل أدركته الصلاة من أمتي فليصل، وأُحلَّتْ لي الغَنائم ولم تَحِل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يُبْعث إلى قومه خاصة، وبَعِثت إلى الناس عامة»، رواه الشيخان البخاري ومسلم، وكذا الترمذي والنسائي رحمهم الله ورضي عنهم اجمعين.

المقيد. فيحمل الاول على الثاني، فلا يجوز التيمم بغير التراب، وهذا لا يصح، فإن الاول عام كلية، ولا يصح فيها حمل المطلق على المقيد، لما تقدم. وقالوا أيضا : هو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه، وهو ــ أيضا ــ لا يجوز، لما تقرر. فأصاب الشافعي في هذه المسألة ما أصاب المالكية في بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف(80).

قلت : ولنذكر ها هنا أمثلة ذكرها شهاب الدين رحمه الله في غير هذا الموضع، نختم بها الكلام على العموم فنقول :

قال ــ رحمه الله ــ: جرت عادة الفقهاء في الكفارات، هل هي على التخيير أو الترتيب، أن يقولوا : إذا ورد النص بصيغة أو فهي على التخيير، كقوله تعالى : «**فتحرير رقبة**» أو إطعام كذا، وإن كان بصيغةِ مَن الشرطية فهي على الترتيب، كقوله تعالى : «فمن لم يجد»، قال : وهو غير صحيح.

بيانه أن مقتضى ما ذكروه أن يكون قوله تعالى : «**فإن لم يكونا رَجُلَيْنِ فرجُلٌ وامرأتان**»(81) ألَّا يجوز إشهاد رجل وامرأتين إلا عند عدم رجلين، والإجماع على خلاف ذلك، فنستفيد من هذه الآية سؤالين عظيمين : أحدهما أن الصفة لا تقتضي الترتيب. وثانيهما أنه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط، وهو خلاف الإجماع، وهو ها هنا كذلك.

فأجاب بأن قال : المرادُ في الآية انحصار الحجة التامة من الشهادة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين، فإنه لا حجة تامة من الشهادة في الشريعة إلا الرجلان، والرجُل والمرأتان، هذا هو المجمع عليه.

وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند الشافعي، وشهادة امرأتين وحدهما فيما ينفردان فيه كالولادة، فهذه الآية حجة على بطلان ذلك كله،

---

(80) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذه المسألة الرابعة صحيح.
(81) سورة البقرة : 282.

لدلالتها على الحصر، إلا أن يقال : إن الآية إنما سيقت في إثبات الديون والأموال فقط، فلا تدل حينئذ على بطلان الصور التي ذكرنا.

وأما الشاهد واليمين، واليمين والنكول، وغير ذلك، فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة، بل لا شهادة فيه البتة، كالنكول واليمين، أو بعضه شهادة فقط كالشاهد واليمين، فلا توجد حجة تامة مجمع عليها إلا ما في الآية، فإذا فرض عدم إحداهما تعيَّن الحصر في الأخرى.

واذا وضح لك أن الشرط كما يستعمل للترتيب فكذلك يستعمل لإثبات الحصر، والكل حقيقة لغوية. فيكون التعليق اعم من الدلالة على الترتيب، والدال على الأعم غير دال على الأخص، كالحيوان لا يدل على الإنسان، فلا يستقيم الاستدلال بصيغة التعليق، التي هي أعم من الترتيب. على الترتيب، بل لابد من قرائن أخرى، والله الموفق للصواب.

---

(82) في النسختين معا :من الرجل والمرأتين، ولعل الصواب في الرجل والمرأتين، حيث إن الفعل انحصر، وكذا مصدره انحصار يتعدى بحرف الحرفي ، فيقال : انحصر الأمر في كذا.

المفهوم، وفيه ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى(1)

في الفرق بين إثبات النقيض في المفهوم وبين إثبات الضد فيه، فنقول :

ـــ مفهوم المخالفة(2) هو إثبات نقيض الحكم المنطوق للمسكوت، لا إثبات ضد المنطوق.(3).

(1) هي موضوع الفرق الستين عند الإمام القرافي رحمه الله. ج.2. ص.60 ولم يعلق عليه بشيء، الفقيه ابن الشاط رحمه الله.

(2) المفهوم عند علماء الأصول قسمان : مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، فالأول هو ما يدل اللفظ فيه على موافقة المسكوت عنه للمنطوق به في الحكم، ويسمى فحوى الخطاب إذا تساوى في الحكم، المنطوق والمفهوم وليس أحدهما اقوى من الآخر، ويسمى لحنَ الخطاب إذا كان المفهوم المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، كالنهي عن الشتم والضرب المفهوم بطريق الأولى من النهي عن التافيف مع الوالدين. ومفهوم الموافقة انفق اهل العلم على الاحتجاج به في الأحكام كما هو مقرر في علم اصول الفقه.

أما مفهوم المخالفة، فهو الذي يدل اللفظ فيه على مخالفة المسكوت عنه في الحكم، وهو أنواع كما سبق ذكرها وبيانها، وكلها حجة إلا مفهوم اللقب كما قال تاج الدين ابن السبكي رحمه الله، وذكره في كتابه جمع الجوامع في اصول الفقه.

(3) كلمة النقيض، وكلمة الضد هي من جملة كلمات ذات مدلولات ومصطلحات خاصة عند علماء اصول الفقه وعلماء المنطق.

فنقيض الشيء عندهم هو الأمر الذي لا يجتمع معه في آن واحد، ولا يرتفع معه في آن واحد، وبعبارة أخرى : النقيضان هما الأمران اللذان لا يجتمعان بحيث يكونان صادقين معا، ولا يرتفعان بحيث يكونان كاذبين معا، بل لابد من وجود هما وارتفاع الآخر، أو من صدق أحدهما وكذب الآخر، سواء في المفرد ويسمى تقابل النقيضين، مثل قولك، فلان حاضر، لا حاضر، أو شيء أبيض، أسود في نفس الوقت، او في القضيتين مثل قولك : بعض الحيوان إنسان، وهي قضية صادقة، نقيضها لا شيء من الحيوان بانسان، قضية كاذبة، ولذلك فالتناقض عند علماء المنطق هو اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب، بحيث يلزم لذات الاختلاف صدق إحداهما، فالاختلاف بين مفردين : خالد لا خالد، او زيد لا زيد، او بين مفرد وقضية لا يسمى تناقضا عند المناطقة.

وايراد مثل هذه المسائل والتعاريف الأصولية او المنطقية او غيرها مما يتصل بالعلوم الإسلامية والعربية، واستطراد ذلك أحيانا في هذه التعاليق يهدف إلى التذكير بها، واستحضارها بشيء من الإشارة إليها والإيجاز في ذكرها، قبل أن يعود القارىء والباحث إلى التوسع فيها في مظانها ومؤلفاتها.

وبيان ذلك بحسب أقسام مفهوم المخالفة، وهي عشرة :

1) الأول مفهوم العلة، نحو : «ما أسكر كَثِيرُهُ فهو حرام»، مفهومه ما لم يسكر كثيره فليس بحرام.

2) ومفهوم الصفة : «في النعم السائمة الزكاة»، مفهومه ما ليس بسائمة فلا زكاة فيه.

3) ومفهوم الشرط : «من تطهر صحت صلاتُه»، مفهومه من لم يتطهر لا تصح صلاته.

4) ومفهوم المانع : لا يسقط الزكاة إلا الدين، مفهومه أن من لا دين عليه لا تسقط عنه.

5) ومفهوم الزمان، سافرت يوم الجمعة، مفهومه لم يسافر في غيره.

6) ومفهوم المكان : جلست أمامك، مفهومه لم يجلس عن يمينك».

7) ومفهوم الغاية : «ثم أتموا الصيام إلى الليل»(4) مفهومه لا يجب بعد الليل.

8) ومفهوم الحصر : «إنما الماء من الماء»(5)، مفهومه لا يجب من غير الماء

---

(4) سورة البقرة، الآية 187.

(5) نص حديث أخرجه الإمام مسلم عن عتبان رضي الله عنه.
ودلالته ومعناه أنه لا يجب الغسل والتطهر بالماء عند مباشرة الرجل لزوجته إلا بنزول المني وخروجه، وهذه الصورة، أو الحالة محل اتفاق ولا نسخ فيها، على أن أُبَيّ بن كعب رضي الله عنه قال في هذا الموضوع : إن الرخصة التي كان الصحابة يفتون بها : «إنما الماء من الماء» كانت رخصة رخصها رسول الله ﷺ في بدء الاسلام ثم أمر بالاغتسال فيما بعد، أي أمر بالاغتسال لمجرد الجماع والمباشرة، وان لم يحصل انزال اي خروج للمني، رواه ابو داود والترمذي.
ولما قاله أبي كعب شواهد وأدلة اخرى من الأحاديث النبوية، تقويه وتعضد تفسيره، فمن ذلك قوله ص : «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل»، وفي رواية أخرى : «إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل»، وهو ما عليه الفقهاء سلفا وخلفا، قال الفقيه الجليل محمد بن احمد بن جزي الغرناطي رحمه الله في كتابه القوانين الفقهية : وأما مغيب الحشفة أو قدرها فموجب للغسل، أنزل او لم ينزل، إجماعا بعد خلاف بين السلف، اذ قد نسخ «إنما الماء من الماء» اهـ.
فالذي عليه العمل عند الفقهاء جميعا وكافة المسلمين وبه الفتوى هو حديث وجوب الغسل على كل من الرجل والمرأة بمجرد ما تحصل مجاوزة ختان الزوج لختان زوْجِه.

9) ومفهوم الاستثناء : قام القوم إلا زيدا، مفهوم ذلك أن زيدا لم يقم.

10) ومفهوم اللقب : وهو تعليق الحكم على أسماء الذوات، مفهومه لا يجب في غير الغنم، عند من قال بهذا المفهوم، وهو أضعفها.

ومفهوم اللقب ــ وهو تعليق الحكم على أسماء الذوات، نحو في الغنم الزكاة، مفهومه لا يجب في غير الغنم عند من قال بهذا المفهوم، وهو أضعفها.

القاعدة الثانية :(6)

نقرر فيها الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من اقسام مفهوم المخالفة.

لم يقل بمفهوم اللقب إلا الدقاق،(7) والاقسام الْأُخَرُ قال بها كثير، منهم مالك والشافعي، فنقول :

اللقب أصله أن يقع على أسماء الأعلام وما أجري مجراها لا على أسماء الأجناس، وإذا كان كذلك فاللقب لا إشعار له بعلة الحكم، وسائر أقسام المفهوم لها إشعار بعلة الحكم.

والقاعدة أن عدم عِلّةِ الحكم علة لعدم الحكم، فإن عدم العلة علة لعدم المعلول، وهذا ظاهر في الأعلام، فاذا قلت : أَكْرِم زيداً فلا رائحة له بالتعليل، وكذلك إذا قلت : زكِّ الغنم، فلا رائحة أيضا في ذلك بالتعليل.

القاعدة الثالثة(7م)

في الفرق بين المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب.

---

(6) هي موضوع الفرق الواحد والستين بين قاعدة مفهوم اللقب وبين قاعدة غيره من المفهومات. ج.2. ص 37.
ولم يعلق عليه ابن الشاط بشيء.

(7) عبارة ابن السبكي رحمه الله «واحتج باللقب الدقاقُ والصيرفي (من الشافعية) وابن خويْز منداد (من المالكية) وبعض الحنابلة.

(7 مكرر)هي موضوع الفرق الثاني والستين بين قاعدة المفهوم اذا خرج مخرج الغالب، وبين ما اذا لم يخرج مخرج الغالب. ج.2. ص 38.

الذي عليه الأصوليون أن الوصف الذي خرج مخرج الغالب لا يكون حجة، والذي لم يخرج مخرج الغالب هو حجة، وهذا كقوله (اي النبي ﷺ) : «في سائمة الغنم الزكاة»،(8) وذلك أن الغالب على الغنم الرعيُ، والعلْف فيها قليل، ولا سيما ببلاد الحجاز، وهذا كان حجة دون الآخر(9) من حيث إن الوصف إذا كان غالبا يذكر مع الحقيقة، غلب على الظن أن سبب ذكره ما هو إلاغلبة حضوره في الذهن عند ذكر الحقيقة من حيث تلازمهما في الذهن، فيسبق ذكره على اللسان لذلك، لا لغرض آخر للمتكلم، ولو كان الوصف ليس كذلك لسبق للذهن أن ذكر ذلك لغرض، وسَلْبُ الحكم عن المسكوت عنه يصلح أن يكون غرضه، فحملناه عليه حتى يصرح بخلافه، لأنه المتبادر للذهن من هذا التقييد، فهذا هو الفرق وعلى هذا، من أن الغالب لا يعتبر، انعقد الاجماع(10).

(8) تمثيل للوصف الذي خرج مخرج الغالب، كما شرحه وبينه الشيخ البقوري بعد.

(9) هكذا العبارة في جميع النسخ، حيث جآت بعد التمثيل بالحديث الشريف للوصف الغالب الذي هو غير حجة، وعلى هذا، فاسم الاشارة يشيرُ الى أقرب مذكور، وهو الوصف الذي لم يخرج مخرج الغالب، وهذا حجة كما قال كل من القرافي والبقوري، ولا يشير الى الوصف الذي خرج مخرج الغالب فإن هذا لا يكون حجة كما سبق بيانه، وبذلك يستقيم الكلام ويتضح معناه، وينسجم اوله مع آخره ولا يتناقض.

(10) عقب ابن الشاط على كلام القرافي في أول هذا الفرق الى قوله : «وهذا هو الفرق بين القاعدتين، وَسِرُّ انعقاد الاجماع على اعتباره» اي الوصف الغالب، فاستبعد أن يكون السر والسبب في ذلك هو ما ذكره القرافي، وأورده بايجاز واختصار، البقوري هنا، وقال اي ابن الشاط : كيف يكون الشارع مضطرا الى النطق بما لا يقصده ؟!، هذا محال، فاما أن يكون المراد بالشارع الله تعالى، فاضطراره الى أمرٍ ما، محال، وإما أن يكون هو النبي ﷺ فكذلك من حيث هو معصوم، والحامل له (اي للقرافي) على هذا الحال إنما هو القول بالمفهوم، والصحيح أنه باطل عند التجرد عن القرائن المفهمة لمقتضاه. اهـ.

قلت : يظهر أن الفقيه ابن الشاط رحمه الله وسامحه، يحمل كلام الإمام القرافي أحيانا محملا غير ظاهر ولا وارد، ويوجهه توجيها ويؤوله على فهمه تاويلا بعيدا غير سليم. اذ يعد كل البعد أن يقصد القرافي ذلك، وأن يريد ذلك المعنى الذي اعترضَ به ابن الشاط. حتى يرد عليه مثل هذا الاعتراض، وأن يلاحظ عليه ذلك الملحظ بهذا الفهم الذي فهمه ابن الشاط.

والذي يمكن أن يقال ويجاب به عن ذلك هو أن القرافي يتحدث عن قاعدتين، واستخلص ما استخلص منهما، كما تحدث عن المتكلم الذي يمكن أن ياتيَ الوصف الغالب وغير الغالب في كلامه وحديثه، بِغض النظر عن كونه هو الشارع (أو غيره، مع الاتفاق وتسليم الكل بأن مصدر تشريع الاحكام واستباطها هو النصوص الشرعية، ولذلك مَثَّل للقاعدة التي يريد تقريرها بالحديث النبي الشريف. فليتامل ذلك، والله أعلم بالصواب، وهو الموفق إليه.

وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام ـــ رحمه الله ـــ من الشافعية يورد على هذا سؤالا ويقول : الوصف الغالب أُولى أن يكون حجة مما ليس بغالب، من حيث إن الوصف الغالب على الحقيقة لا فائدة في ذكره للسامع، لأنه عالم به، إلا أن يقال : كان ذلك لغرض أن يبقى كذا، أعني سَلب الحكم عن المسكوت عنه، وأما اذا لم يكن غالبا فقد يحتاج السامع أن يعلم أن ذلك الوصف لتلك الحقيقة.

قال شهاب الدين رحمه الله : وأُورد لك ثلاث مسائل، توضح لك القاعدتين والفرق بينهما.

المسألة الأولى[11] : استدل الشافعية بقوله ﷺ : «في الغنم السائمة الزكاة» على أن لا زكاة في المعلوفة، ولا دليل لهم، لما قلنا من أن الوصف الغالب لا حجة فيه إجماعا، وأيضا فهو متروك، لقوله ﷺ : «في كل اربعين شاةً، شاةٌ».

المسألة الثانية : قوله ﷺ : «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[12] مفهومه أنه اذا أذِن لها وليها صح نكاحها، وهذا المفهوم مُلغى، بسبب أنها لا تُنكِح نفسها إلا ووليها غير آذن لها غالبا، فكان ملغى.

(11) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي، ولخصه تلميذه البقوري في هذه المسألة، فقال : «ما قاله من أنه لا دليل للشافعية في حديث الزكاة في الغنم السائمة، لوجهين : الاول أنه خرج مخرج الغالب» قد سبق ما أورده عليه عز الدين بن عبد السلام، والثاني، وهو انه معارض بمنطوق الحديث الآخر، لَا باس به. اهـ.

(12) أخرجه بعض الائمة من اصحاب السنن، وتمامه ـــ كما أورده الحافظ بن حجر في كتاب (بلوغ المرام من ادلة الاحكام) : «فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فان اشتجروا فالسلطان ولي من لَاوَلِيَ لها».

قال العلامة الصعاني في شرحه سُبُل السلام : هذا الحديث صححه أبو عوانة، وابن حِبان، والحاكم، وهو دليل على اعتبار ولي المرأة في عقد الزواج ركنا من أركان العقد، كما هو ظاهر وواضح ايضا من الحديث الذي رواه اصحاب السنن وهو : «لا نكاح الابولي» أي لا نكاح صحيحٌ إلا بمباشرة الولي لِعقد النكاح على ولِيّتِهِ من بنته أو اخته، مثلا، لأن الاصل في النفي نفي الصّحّةِ لا الكمال. وقول الحنفية بعدم اشتراط الولي في العقد، محتجين بالقياس على البيع، من حيث ان المرأة الرشيدة تستقل ببيع ما تملكه لنفسها من متاع وغيره، قياس فاسد الاعتبار، اذ هو قياس

المسألة الثالثة :(13)

قوله تعالى : «**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق**»(14)، مفهومه أنكم اذا لم تخشوا الإملاق لم يحرم عليكم القتل، وهو مفهوم مُلْغًى إجماعا، بسبب أنه قد غلب في العادة أن الانسان لا يقتل ولده إلا لِضرورة، لأن حنة الأبوة تمنع القتل، فكان الغالب عليهم في القتل أنه كان مخافة الفقر.

(13) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الثالثة بقوله : «إنما ألغي هذا المفهوم، لمعارضته الأدلة الدالة على المنع من قتل من لم يَجْنِ جناية توجب القتل، ولداً كان أو غيره...

(14) سورة الإسراء، الآية : 31. وتمامها قوله تعالى : «**نحن نرزقهم واياكم إن قتلهم كان خِطْئا كبيرا**»، وفي معناها قوله تعالى : «**ولا تقتلوا اولادكم من إملاق، نحن نرزقكم واياهم**» سورة الأنعام : 151. والفرق بين الآيتين في المعنى ظاهر، وهو أن آية النهي عن قتل الاولاد في سورة الأنعام تفيد النهي عن ذلك من إملاق حاصل وواقع فعلا، وتدل عليه، بينما آية الاسراء تفيد النهي عن قتل الاولاد خوف فقر متوقع ومنتظَر»، فطمأن اللهُ النفوس وأخبرها بأنه سبحانه تكفل بأرزاق الآباء والاولاد على السواء، وأن الانسان مطلوبٌ منه فقط أن يتخذ الأسباب المشروعة للوصول الى تلك الأرزاق وادراكها ونيلها، عملا بقول الله تعالى : «**هو الذي جعل لكم الارض ذَلولًا، فامشُوا في مناكبها وكلوا من رزقه، وإليه النشور**».

الخبر، وفيه قاعدتان :(1)

القاعدة الأولى :

في الفرق بين الرواية والشهادة،(2) فأقول :

لاشك أنهما اجتمعا في الخبرية لقبول القسمين الصدقَ والكذِب، ثم الفرق أن الرواية هي خبر عن أمر عام لا يتعلق بشخص مُعَين، والشهادة تعلقها بشخص معين، فالرواية كقوله عليه الصلاة والسلام : «إنما الاعمال بالنيات» والشهادة كقول الشاهد : لزيد عند عَمْرو كذا.

---

(1) الخبر — كما يعرفه علماء الاصول والبلاغة والمنطق في تعريفهم هو الكلام المحتمِل للصدق والكذب لذاته (اي لذات الخبر)، بقطع النظر عن المخبِر به، والخبر في نفسه. ويقابله الانشاء، وهو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، مثل الامر والنهي والاستفهام، وكصيغ العقود في قولك : بعْتُ، واشتريت وتزوجتُ، وأنت تقصد إنشاء البيع والشراء والتزويج، وهكذا.. ومباحثه مستوفاة في العلوم المشار اليها.

(2) هي موضوع الفرق الأول من كتاب الفروق، وقد كشف مؤلفه الإمام العلامة شهاب الدين أبو العباس احمد بن ادريس القرافي رحمه الله عن السبَب الباعث له على ابتداء كتابه بهذا الفرق فقال :

«ابتدأت بهذا الفرق بين هاتين القاعدتين، لأني أقمت أطلبه نحو ثمان سنين فلم أظفر به، وأسأل الفضلاء عن الفرق بينهما وتحقيق ماهية كل واحدة منهما، فإن كل واحدة منهما خبر، فيقولون : الفرق بينهما أن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية، بخلاف الرواية فإنها تصح من الواحد والمرأة والعبد، فأقُولُ لهم : اشتراط ذلك فيها فرع تصورها وتمييزها، فلو عُرِفتْ بأحكامها وآثارها التي لا تُعرف إلا بعد معرفتها لزم الدّورُ، وإذا وقعت لنا حادثة (نازلة) غير منصوصة، من أين لنا أنها شهادة حتى يشترط فيها ذلك ؟ فلعلها من باب الرواية التي لا يشترط فيها ذلك، فالضرورة داعية لتمييزهما.. إلى أن قال رحمه الله :

ولم أزل كذلك كثير القلق والتشوف الى معرفة ذلك حتى طالعت شرح البرهان للمازري رحمه الله، فوجدته ذكر هذه القاعدة وحققها، وميز بين الأمرين من حيث هما، واتجه تخريج تلك الفروع تخريجا حسنا، وظهر أي الشبهين أقوى، وأي القولين أرجح، وأمكننا من قِبلِ أنفسنا إذا وجدنا خلافا محكيا ولم يذكر سبب الخلاف فيه أن نخرجه على وجوه الشبهين فيه إن وجدناهما، ونشترط ما نشترطه، ونسقط ما نسقطه، ونحن على بصيرة في ذلك كله، فقال رحمه الله :

ثم إن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية، بخلاف الرواية ومَا كان كذلك.

أما العددُ فلأن إلزام المعيّن يتوقع فيه عداوة باطنة لم يطلع عليها الحاكم، حملت الشاهد على التزام ما لا يلزمه، فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر،

= «الشهادة والرواية خبران، غير أن المخبَرَ عنه، إن كان أمرا عاما لا يختص بمعَيّن فهو الرواية، كقوله عليه الصلاة والسلام : «إنما الاعمال بالنيات»، و «الشفعة فيما لم يقسم»، لا يختص بشخص معين، بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار، بخلاف قول العدل عند الحاكم : لهذا عند هذا دينار، إلزام لمعين لا يتعداه إلى غيره، فهذا هو الشهادة المحضة، والأول هو الرواية المحضة، ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك...الخ.

وهنا علق الشيخ قاسم بن الشاط رحمه الله على هذه الفقرة بقوله :

قلت : لم يقتصر الإمام (اي المازري) في مفتتَح كلامه الذي نقل منه الشهاب ما نقل على الفرق بالعموم والخصوص، ولكنه ذكر مع الخصوص قيدا آخر، وهو إمكان الترافع إلى الحكام والتخاصِم وطلبِ فَصْلِ القضاء، ثم اقتصر في مختتم كلامه على الخصوص والعموم، والأصح اعتبار القيد المذكور، ويتضح لك ذلك بتقسيم حاصر وهو : أن الخبر إما أن يقصد به أن يترتب عليه فصل قضاء، وإبرامُ حكم، وإمضاء أو لا، فإن قصد به ذلك فهو الشهادة، وإن لم يقصد به ذلك، فإما أن يقصد به ترتب دليل حكم شرعي أو لا، فإن قصد به ذلك فهو الرواية، وإلا فهو سائر أنواع الخبر، ولا حاجة بنا الى بيان تفاصيلها، لأن المقصود إنما هو بيان ما يجوز في اصطلاح الفقهاء والاصوليين واعتباراتِهِمْ

ودليل صحة اعتبار القيد المذكور (أي إمكان الترافع والتخاصم والتقاضي في الشهادة) أن المخبِر بأن لزيد قِبل عَمْرو دينارا، غير قاصد بذلك الخبر أن يترتب عليه فصل قضاء، لا يسمى في عرف الفقهاء والاصوليين شاهدا على جهة الحقيقة بل يسمى مخبرا، وكذلك المخبر عن الامور الواقعة التي لا يستفاد منها تعريف دليل حكم شرعي لا يسمى عندهم على جهة الحقيقة راوياً، وإن سمي كما في الاقاصيص ونحوها فهو مجاز من جهة أنهم لا يشترطون فيه ما يشترطون في رواة تعريف ادلة الاحكام». انتهى كلام الفقيه ابن الشاط، وتعليقه على كلام الامام المازري، ونقلِهِ من طرف الإمام القرافي.

وانما نقلت في هذا التعليق كلام هذين الإمامين الجليلين بتمامه وعلى طوله نظرا لأهميته ونفاسته، ولأن الاطلاع على كلامهما وعلى كلام الشيخ اليقوري في هذا الاختصار والترتيب للفروق يُلْقِي ضوءا كاشفا، ويعطي بيأنا واضحا ما عليه من مزيد في معرفة وإدراك الفرق بين الرواية والشهادة، ولأن الاتيان بهذه الفقرة مطولة بهذا التعليق الذي ليس في ترتيب الفروق قد يغني القارىء والمطلع عن البحث عنها والرجوع اليها اذا لم يكن بيْنَ يديه كتاب الفروق للامام القرافي رحمه الله ورحم كافة علماء المسلمين ورضي عنهم اجمعين.

طرداً لذلك الاحتمال، فإن باجتماعهما يغلب ظن الصدق وبُعْدُ الكذب، وليس في الرواية ما يثير العداوة، فلم يحتج إلى العددِ فيها.

والذكورية اشترطت، لأن الإلزام سلطة وقهر واستيلاء، تابَى النفوس الأْبية من ذلك، وإبايتها عنها من النساء أَشَدُّ، لنقصانهن، فخفف ذلك عن النفوس برفع الأْنوثة. وأيضا فهن ناقصات عقل ودين، فناسب[3] ألّا يُنصَبْنَ نصبا عاما، بل في موضع الضرورة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : «أما نقصان عقلكن فشهادة رجل واحد تعدل شهادة امرأتين»[4]، والرواية بخلاف ذلك، لِأن الامور العامة تتسلى فيها النفوس بعضها ببعض، فخفّ الالم، وتقع المشاركة غالبا في الرواية، لعموم الكشف والحاجة، فروى[5] مع المرأة غيرُها، فيقِل احتمال الغلط،[6] ويطول الزمان في الكشف عن ذلك إلى يوم القيامة، فيظهر مع طول السنين خلل إن كان، بخلاف الشهادة تنقضي بانقضاء زمانها، ولا يُتَّهَم أحد في عداوة جميع الخلق، فيكتفى بالواحد فيها.[7]

---

(3) في نسخة ح : فناسبن.. وعبارة القرافي : «فناسب ألا ينصبن نصبا عاما في موارد الشهادات، لئلا يعمَّ ضَرَرُهَنَّ».

(4) إشارة الى جزء من حديث مطول صحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : «يا معشر النساء، تصدقن وأكثِرن الاستغفار، فإني رأيتكن اكثر اهل النار، فقالت امرأة منهن جزلة (اي فصيحة بليغة) : وما لنَا يا رسولَ الله اكثرَ أهل النار ؟، فقال : تُكثرن اللعن (اي الخصام والشتم والطعن والكلام في الناس)، وتكفرن العشير (اي تنكرن خير الزوج)، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلبَ لِذِي لُب منكن، قالت : يا رسول الله، وما نقصان العقل والدين ؟ قال : أما نقصان العقل فشهادةُ امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي ما تصلّي، وتفطر في رمضان (اي بسبب الحيض) فهذا نقصان الدين».
وفي هذا الحديث اشارة الى الآية الكريمة 282 من سورة البقرة، وهي قوله تعالى : «واستشهِدوا شهيدَيْن من رجالكم، فإنْ لم يكونا رجليْن فرجلٌ وامرأتان ممن ترضَوْن من الشهداءِ أن تَضِل إحداهما فتذكر احداهما الاخرى»..

(5) في نسخة ح، ونسخة اخرى : «فيروي مع المرأة غيرها (بصيغة المضارعة).

(6) في نسخة ح : اللفظ، والصواب كلمة الغلط، وهوما في نسخة ع، وغيرها، ويقتضيه المعنى وهو كذلك ما عند القرافي حيث قال : فيبعد احتمال الغلط.

(7) قال ابن الشاط هنا : هذا صحيح، وهو الفرق بين الشهادة والرواية.

وأما الحرية فالنفوس الأبية تنقبض من سلطة العبد عليها، ويخف ذلك عليها بالأحرار. وأيضا فالرق سبب للحقد، فربما بعث العبدَ ذلك على الكذب على المعين، وقصد أذية الجمهور يبعد، فوقع الخلاف بين الرواية والشهادة.(8).

وحيث تبين هذا فلنقل : الخبر ثلاثة اقسام : رواية محضة كالاحاديث النبوية، وشهادة محضة كإخبار الشهود عن الحقوق على المعَيّن عند الحكام، ومركَّبٌ من الشهادة والرواية، وله صور :

إحداها : الإخبار عن رؤية هلال رمضان، فمن أجْل أن الصوم لا يختص بشخص معيَّن، كان رواية، ومن أجل أن الهلال هو لرمضان ذلك العامَ لا لغيره كان شهادة.(9)

قلت : اعتبار الرواية في هذه الصورة من أجل تعلق الصوم لا بشخص معّين، اعتبار بعيد، فإن الإخبار إنما وقع عن رؤية شخص معين، فمحله محل

(8) علق ابن الشاط على كلام القرافي هنا، فقال : كلامه الاول صحيح مستقل بالتعليل كما في المرأة، بل أولى، والثاني (وهو أن الرق يوجب الحقد والضغائن) محتمل أن يكون تعليلا مستقلا ايضا لعدم قبول شهادة العبد، ويحتمل أن يكون غيرَ مستقل من جهة أن احتمال العداوة لم يثبت علة في عدم قبول الشهادة في الحُرّ.
ولقائل ان يقول : إن بين الحر والعبد فرقا من جهة أن في الحر مجرد احتمال العداوة، وفي العبد تحقق سبب العداوة، والله أعلم.

(9) علق الفقيه المحقق ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي في هذه الصورة فقال :
أما قوله : إنه (اي الإخبار عن رؤية هلال رمضان) رواية، فإن أراد أن حكمه حكم الرواية في الاكتفاء فيه بالواحد عند من قال بذلك فصحيح، وإن أراد أنه رواية، حقيقة، فذلك غير صحيح، لانه لم يتقرر ذلك في اطلاق أحد فيما علمت، وأما قوله : أنه شهادة، فإن أراد أيضا أن حكمه حكم الشهادة عند بعض العلماء في اشتراط العدد فذلك صحيح، وإن أراد أنه شهادة حقيقة، فليس كذلك، لأنه قد تقرر أن لفظ الشهادة انما يطلق حقيقة، في عرف الفقهاء والاصوليين على الخبر الذي يقصد به أن يترتب عليه حكمٌ وفصل قضاء. ثم زاد ابن الشاط رحمه الله فقال في هذا :
قلت : والذي يَقْوى في النظر أن مسألة الهلال حكمها حكم الرواية في الاكتفاء بالواحد، وليست رواية حقيقة، ولا شهادة أيضا، وانما هي من نوع آخر من انواع الخبر، وهو الخبر عن وجود سبب من أسباب الأحكام الشرعية. ولا شك أنه لا يتطرق إليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الدنيوي.اهـ.

معَيَّنٌ، فهو أشبه شيء بالإخبار عن مائة دينار قِبَلَ فلان المعيَّن، فإن كان اعتبار الاشخاص الذين يصومون ليسُوا معَيَّنين في الصوم فالدراهم أو الدنانير التي تؤدَّى في الدَّين ليست بمعَينة، وهذا الاعتبار هنا لا يرده للرواية، فكذلك الآخر، والله أعلم.

لكنه يمكن أن يقال في الجواب : هذه مغالطة أو غلط، فقد قدمنا أن الفرق بين الرواية والخبر هو من حيث إن الرواية خبر عن أمْر عام لا يتعلق بشخص معين، والشهادة متعلَّقها شخص معين، والصوم لاخفاء أنه لا يتعلق بشخص معين فهو إلى الرواية أقْربُ، وغاية ما يرد عليه أنه ينتقض بالشهادة على قتل الخطأ فإنها شهادة، وإن كان الحكم المتعلق بتلك الشهادة تعلّقَ لا بشخص معين، والله أعلم.

قلت : والذي عليه فقهاء المالكية، واعتمدوه في مختلف مؤلفاتهم الفقهية أن خبر الهلال في الصيام والإفطار لَا يثبت ويعم إلَّا بِعَدلَيْنِ، وهذا يعني أنه عندهم من باب الشهادة، ولذلك قال الشيخ أبو الوليد ابن رشد الجد : «ولا يجب صيام شهر رمضان إلا برؤية الهلال او إكمال شعبان ثلاثين يوما. ورؤية الهلال تكون على وجهين : رؤية عامة (وهي الرؤية المستفيضة من جمع كثير من الناس يستحيل تواطؤهم على الكذب)، ورؤية خاصة (وهي النفر اليسير من الناس)، ثم قال ابن رشد : وهذه الرؤية الخاصة تختص بالحكام، فإذا ثبت عند الإمام رؤية الهلال بشهادة شاهدين عدلين أمرَ الناس بالصيام أو الفِطر، وحمل الناسَ عليه. وهذا هو ما اختصره الشيخ خليل بن اسحاق المالكي في مختصره الشهير حيث قال «باب، يثبت رمضان بكمال شعبان أو برؤية عدلين أو جماعة مستفيضة... الخ..»، وذكره ونص عليه كذلك الفقيه المالكي محمد بن جزي في كتابه القوانين الفقهية فقال : يجب صوم رمضان وافطارُ يوم الفطر برؤية الهلال، فإن غُمَّ أُكمل ثلاثين يوما، ثمَّ ذكر ذكر انواع الروية : أنْ يَرَى الانسان هلال رمضان فيجب عليه الصوم عند الجمهور، ولا يجوز له الإفطار، فإن رأى هلال شوال لم يفطر عند مالك، خوف التهمة، وسداً للذريعة. والوجه الثاني أن يشهد برؤيته شاهد واحد فلا يجب به الصوم، ولا يجوز به الفطر (اي بالنسبة لعامةِ أهْل البلد). والوجه الثالث أن يشهد شاهدانِ عدلان خاصة عند الإمام، فيثبت بهما الصوم والفطر في الغيم إجماعا، فإن كان الصحو، والمصر كبير، ثبت بهما على المشهور. والرابع أن يراه الجمُّ الغفير من الناس رؤية عامة فيثبت وان لم يكونوا عدولًا، ولا يفتقر الى شهادة. والوجه الخامس أن يخبِر الإمام بثبوته عنده (اي فيتعين على رعيته الاخذ به).
ثم فرع ابن القيم على أوجه الرواية السبعة فروعا اربعة، منها :
الفرع الاول إنْ غمَّ الهلال أُكملت العدة ولم يُلتفت إلى قول المنَجمين، خلافا لقوم.
الفرع الثاني : إذا رآه اهل بلد لزم الحكم غيرهم من اهل البلدان، وفاقا للشافعي، وخلافا لابن الماجشون، ولا يلزم في البلادِ البعيدة جدا كالاندلس والحجاز إجماعاً.

الصورة الثانية : القائف المثبت للأنساب بالخلْق(10)، هل يُشترط فيه العدد أوْلَا ؟ قولان : والظاهر الأرجح شبهه بالشهادة، فإنه خبر متعلق بشخص معين. وانما شبهوه بالرواية، لأنه منتصب انتصابا عاما، فيقال : وكذلك الشاهد منتصب انتصابا عاما.

فإن قيل : القائف لما كان مستندا في ذلك إلى جعل الحاكم (اي تعيينه في ذلك) خفَّت الضغائن، وضعفت العداوة الحاملة على ظن الكذب، بخلاف الشاهد، فإنه لا يستند في شهادته إلى أمر الحاكم له، قلنا : هذا لو كان لا يُقبل قول القائف إلا بعد جعل الحاكم، فَهُوَ يُقبَلُ بجعل الحاكم وبغير جعله، بدليل قبول رسول الله ﷺ له لما قال في أسامة بن زيد ما قال، ولم يامرْه النبي ﷺ بشي في ذلك.(11)

---

(10) القائف كما جاء في تعريفه هنا هو المثبت للأنساب بالخلْق، وهو مشتق وماخوذ من القيافة، وهي تتبع الاثر، والتعرف على نسبة الولد الى أبيه من خلال النظر والتأمل بحذق ونباهة في خلقته وملامحه، وإدراك ما بينهما من شبه، فينسب المولود إلى أبيه من خلال ذلك كما سياتي في آخر الكلام على هذه الصورة من الإشارة الى ذكر قصة أسامة بن زيد رضي الله عنهما.
وعقب ابن الشاط على كلام القرافي في مسألة القائف هذه، فقال :
ذكر فيه القرافي شبه الشهادة، ولاخفاء على ما تقرر قبلُ في أنه من نوع الشهادة، وذكر شبه الرواية وهو ضعيف لاخفاء به، وذكر السؤال الذي أورده.وهو ضعيف ايضا، وذكر الجواب عنه وهو صحيح لا ريب فيه.

(11) اشارة الى الحديث الصحيح المتفق عليه عن عائشة رضي الله عنها قالت : «دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم مسروراً تبْرُق أسارير وجهه (اي يتهلل وجهه من الفرح والاستبشار)، فقال : يا عائشة، ألَمْ تَرَيْ أن مجززاً المدلجي دخل علي فرأى أسامة وزيدا، وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما، وبَدتْ أقدامهما، فقال : إن هذه الاقدام بعضها من بعض».
فزيدٌ هذا كان مولى للنبي ﷺ، وكان قد تبناه (أيْ اعتبره ابنا له حتى كان يُدْعى زيد بن محمد) واستمر ذلك حتى نزلت آية تحريم التبني في الاسلام بقوله تعالى في أوّل سورة الاحزاب، «وما جعل أدعياءكم ابناءكم، ذلكم قولكم بأفواهكم، والله يقول الحق، وهو يَهدي السبيل، أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله، فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومَواليكم، وليس عليكم جناح فيما أخطاتم به، ولكن ما تعمدت قلوبكم، وكان الله غفورا رحيما»، وكان لون زيد بن حارثة ابيض، ولون ابنه أسامة أسود، لأن أمه بركة الحبشية كانت سوداء، وكان هذا يسوء ويقلق النبي ﷺ لنسبهم زيدا اليه، فلما دخل القائف المدلجي وقال في حق زيد وأسامة ابنه : هذه الأقدام بعضها من بعض، اي أحَدُ هذين الرجلين ولد للاخر، فرِح النبي ﷺ، وفرحُه لا يكون إلا لحق.

الصورة الثالثة : المترجم للفتاوى والخطوط، قال مالك : يكفي الواحد، وقيل : لابد من اثنين. ومنشأ الخلاف اعتبار الشبهين، والامر فيه كالقائف على السواء.(12)

الصورة الرابعة : المقوم للسلع في أُروش الجنايات والسرقات والغصوب وغيرها،(13) فقال مالك : يكفي الواحد في التقويم، إلا أن يتعلق بالقيم حد كالسرقة فلا بد من اثنين، وروي لابد من اثنين في كل موضع، فشبه الشّهادةِ فيهِ ظاهر، وقيل : يشبه الرواية من حيث الوجه المذكور في القائف، وقد قلنا بضعفه ثمَّة، فكذلك هنا في هذه الصورة، الشبه بالحاكم، لان حكمه ينفذ في القيمة، والحاكم ينفذه.

الصورة الخامسة، القاسم، قال مالك : يكفي الواحدُ، والْأحسَنُ اثنان، وقال أبو إسحاق التونسي : لابد من اثنين، وللشافعي في ذلك قولان. ومنشأ

= قال بعض شراح هذا الحديث : فقول القائف حجة، وبه حكم عمر وابن عباس، وعليه عطاء ومالك والشافعي واحمد وعامة المحدثين. وقال الحنفية : لا عِبرة بقول القائف لانه حكم بالظن، والظن يصيبُ ويخطىء. اهـ.

(12) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة والصورة الثالثة فقال : لم يحرر الكلام في هذا الضرب، فإنه اطلق القول فيه، والصحيح التفصيل، وهو أن الترجمة تابعة لما هي ترجمة عنه، فإن كان من نوع الرواية فحكمه حكمها، وإن كان من نوع الشهادة فكذلك، وهذا واضح، بناء على ما تقرر قبل. وما ذكر فيه من شبه الرواية لنصبه نصبا عاما فضعيف، وكذلك ما ذكره من شبه الشهادة بكونه يخبر عن معين من الفتاوي والخطوط. وما ذكره من وُرُودِ السؤال والبحث فيه كما في القائف، صحيح. اهـ.

(13) الأرش، جمعه أروش، مثل نفس ونفوس، وهو تعويض الجناية على عضو من الجسم، او على متاع في ملك الغير، سواء عن عَمْدٍ او خطأ، اذ العمد والخطأ في اموال الناس سواء كما يقول الفقهاء، ويكون ذلك تعويضا عما اصاب العضو والمتاع من آفة او نقص في وظيفته وقيمته.
وقد علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه الصورة الرابعة فقال : ذكر فيه شبه الرواية وهو ضعيف كما قال، وشبه الحكم وهو ضعيف ايضا، والصّحيح أنه من نوع الشهادة لترتب فصل القضاء بإلزام ذلك القدر المعيّن من العوض عليه... الخ.

الخلاف شبه الشهادة او الرواية أو الحكم، والأظهر شبه الحكم، لأن الحاكم استنابه في ذلك. وهو المشهور عندنا وعند الشافعية ايضا.(14).

الصورة السادسة : الإخبار عن قِدَم العيب أو حدوثه في السلع عند التحاكم في الرد بالعيب، أطلق الأصحاب فيه أنه شهادة، وأنه يشترط فيه العدد، لانه حكم جرى على شخص معين لشخص معين، لكنهم قالوا : إذا لم يوجد فيه المسلمون قُبِلَ فيه أهل الذمة من الأطباء، قاله القاضي أبو الوليد وغيره، قالوا : لأن طريقه الخبرُ فيما ينفردون بعلمه، وهذا مشكل من حيث إن الكفار لا مدخل لهم في الشهادة ولا في الرواية(15).

الصورة السابعة : قال ابن القصار : يجوز تقليد الصبي والأنثى والكافر الواحد في الهدية والاستئذان، وهذا على خلاف الأصل، لأنه خبر تعلق بمعينين، فإن المهدي والمهدى إليه معين، فكان من باب الشهادة.

وأجاب الشافعية عنه بأن القرائن لما احتفّت بهذا الخبر قُبِل مع دعوى الضرورة في ذلك أيضا، اذ لو كان لا يدخل أحد بيت صديقه حتى ياتي بعدلين يشهدان له بإذنه لشق ذلك.(16)

---

(14) قال ابن الشاط : ذكر القرافي في هذه الصورة أن مشأ الخلاف شبه الحكم او الرواية، وليس ذلك عنده بصحيح، بل منشأ الخلاف شبه الحكم او التقويم، وقد تقدم أن الصحيح أنه نوع من الشهادة، فمن نظر الى أن القَسْم من نوع الحكم اكتفى بالواحد، ومن نظر الى انه من نوع التقويم وبنى على الأصح، اشترط العدد، والله أعلم.

(15) قال ابن الشاط عن هذه الصورة : ما حكاه القرافي عن الأصحاب من أنه شهادة، صحيح، وما استشكله من قبول بعضهم اهل الذمة، مشكل كما قال. اهـ.

(16) قال ابن الشاط في هذه المسالة : ليس هذا من نوع الشهادة، لأنه لا يقصد به فصل قضاء، فهو في حكم الرواية، وجَازَ فيه ما لا يجوز في الرواية من قبول خبر الصبي والكافر، لإلجاء الضرورة إلى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجويز، مع ندور الخلو عن قرائن تُحَصِّل الظن.

وقال في الصورة الموالية المتعلقة بقبول قول المرأة في (هدية الزوجة لزوجها ليلة العرس). هذه المسألة في معنى التي قبلها كما ذكر.

الصورة الثامنة : نقل ابن حزم في مراتب الإجماع إجماع الأمة على قبول المرأة الواحدة في إهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس، مع أن الأصل فيه ألاّ يقبل إلا رجلان، لأنها شهادة متعلقة بالنكاح، لكنه جاز ذلك، للقرائن المنضافة إلى ذلك الخبر، التي يبعد معها التدليس[17] والوقوع فيما لا ينبغي، ويكفي هذا القدر فيما أردنا بيانه.

تنبيه : قال ابن القصار : قال مالك : يقبل قول القصاب في الذكاة، ذكرا كان أو انثى، مسلما أو كتابيا، ومن مِثْلُه يَذبَح، وليس هذا من باب الرواية أو الشهادة، بل القاعدة الشرعية أنّ كل واحد، موتمنٌ على ما يدعيه مما هو تحت يده. فإذا قال الكافر : هذا مالي صُدِّق، وكذلك إذا قال : هو مُذَكّىً صُدِّق، ولا يُعَد ذلك شهادةً ولا رواية، فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين.[18]

فإن قلت : ما قررته من الفرق ينتقض بالشهادة بالوقف على الفقراء

---

(17) هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ بتذكير اسم الموصول، وتانيث العائد عليه، وهو غير متناسب، فلعله من الناسخ، فإما أن يعود الضمير بالتانيث على اسم الموصول المونث التي فيكون وصفاً للقرائن، وإما أن يكون العائد مذكرا مطابقا لاسم الموصول الذي هو وصف للخبر، اذ القاعدة إن اسم الموصول تاتي بعده جملة صلة لا محل لها من الاعراب، وتكون مشتملة على ضمير مناسب له في التذكير والتانيث، والإفراد والتثنية والجمع، وهو ما اشار اليه محمد بن مالك في بيت من ألفيته حيث قال :

وكلّها يلزمُ بَعْدَهُ صِلَة   على ضمِيرٍ لائقٍ مشتملة

(18) قال ابن الشاط هنا : هذه المسألة وإن لم تكن من تينك القاعدتين فهي من جنس المسألتين قبلها. وما ذكره القرافي فيها من أن كلّ واحد، موتمن على ما يدعيه مما هو تحت يده ومصدَّق فيه، معناه أنه لا يتعرض له برفع يديه عنه، وليس المعنى بذلك أنه مُحِق عندنا في دعواه، ومسألة القصاب مع ذلك ليست من هذه القاعدة، بل هي من جنس المسألتين اللتين قبلها : (مسألة تقليد الصبي والانثى، ومسألة قبول قول المرأة الواحدة في هدية الزوجة لزوجها) كما تقدم ذكره، لأن المقصود من هذه المسألة ليس تركه وما يدعيه بالنسبة إلى ملك ما تحت يده، بل المقصود منها، هل يستباح أكلها، بناء على خبره أم لا ؟، فلا أعْلم لتجْويز الاستباحةِ بناء على ذلك إلا إلجاء الضرورة إلى ذلك، للزوم المشقة عند عدم التجويز، مع ندور الخلو عن القرائن المحصلة للظن كما سبق، والله أعلم.

والمساكين إلى يوم القيامة،(19) فهي شهادة تعلقت بكلي لا بمعين، وكذلك كون الارض عنوة أو صُلْحا(20) او غير ذلك، من النظائر.

وأما الرواية فهي أيضا في الأمور الجزئية كالإخبار عن النجاسة وأوقات الصلوات وأشياء أيضا كثيرة،(21) قلنا : أما ما ذكر من فروع الشهادة، فالعموم فيها إنما جاء بطريق العرض والتبع، ومقصودها الأول إنما هو جزئي.

(19) هذا التساؤل من كلام القرافي، وليس من كلام الشيخ البقوري وتعقيبه كما قد يتبادر الى الذهن. والمراد ما ذكرهُ القرافي من كون حقيقة الشهادة تتعلق بجزئي، والرواية حقيقتها التعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس، حيث إن الشهادة تقع في امر كلي كالشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين، والرواية تقع في أمر جزئي كالاخبار عن اوقات الصلاة وغيرها، فأجاب القرافي عن ذلك بقوله فيما بعد : قلت أما ما ذكر من فروع الشهادة فالعموم فيها انما جاء بطريق العَرَض والتبع الى آخر ما ذكره، واختصره تلميذه البقوري.

(20) اي كون الارض فُتِحَتْ من طرف المسلمين عنوة وبالقوة والجهاد في سبيل الله لإعلاءِ كلمته، او فتحت بالصلح والتصالح مع ساكنيها من غير المسلمين، حيث يدخلون في ذمة المسلمين ويؤدون لهم الجزية المشروعة في ذلك.

(21) كثيرا ما ترد في علم اصول الفقه والمنطق كلمات الكلي والجزئي، والكلية والجزئية، والكل والجزء، وهي كلمات إصطلاحية ذات مفاهيم ودلالات ومعاني خاصة، يجدر التذكير بها في هذا الموضوع، والتعليق عليها، تيسيرا على المطلع والباحث.

فالكلي هو اللفظ الذي لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بين أفراد عديدين. وبعبارة أخرى : هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه وحصوله في الذهن من فرض صدقه على كثيرين، لقبوله الشركة فيه، كإنسان وأسد، فإن كلا منهما يصدق على افراد متعددة تشترك في معناه.

والكلي يقابله الجزئي، وهو اللفظ الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بين اثنين فأكثر، مثل زيد، وعمرو، وبكر، وغيرها من أسماء الأعلام الشخصية، وهو الجزء الحقيقي، في مقابلة الجزئي الإضافي، وهو الذي يندرج تحت غيره بأن يكون أخص منه، مثل زيد وعلي بالنسبة للانسان.

أما الكل، ويقابله الجزء، فهو المركب من أجزاء، كجسم الحيوان المركب من عدة أعضاء، وجسم غيره من الكائنات الحية الأخرى.

وبتعريف آخر عند العلماء المنطق : الكل هو الموضوع المحكوم عليه بحكم من الأحكام من حيث هو مجموع أفراد دون أن يستقل كل فرد من أفراده بالحكم، نحو المثل المشهور عندهم وهو قولهم : كل بني تميم يحملون الصخرة العظيمة، أي هيئتهم المجتمعة من عدة أفراد لا كل فرد على حدة، ومنه الآية الكريمة في سورة الحاقة : «ويَحْمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية، يومئذ تُعرضون لا تخفى منكم خافية».

أما الوقف فالمقصود بالشهادة فيهِ الوَاقف وإثبات ذلك عليه، وهو شخص معين ينتزع منه مال معين، فكان ذلك شهادة، ثم اتفق أن الموقوف عليه، فيه عموم، وليس ذلك من لوازم الوقف، قد يكون على معين وقد يكون على غير معين، وهكذا في كل شيء، الأصل ما ذكرناه، وغيره جاء بالعَرَضِ، ولا يلتفت إليه. غير أن كون الأرض عنوة او صلحا يمكن أن يقال : هو من باب الرواية، ويمكن أن يقال : هو من باب الشهادة لكون الأرض جزئية لا يتعداها الحكم إلى غيرها.

= أما الجزء فهو على عكس الكل، هو الذي يتركب منه ومن غيره من الأجزاء الأخرى كل، مثل الوجه، واليد، والرجل بالنسبة لجسم الإنسان الذي هو كل، ومثل الرجل والمرأة من قبيلة معينة.
أما لفظ الكلية في اصطلاح المناطقة فهي القضية المسوَّرة بالسور الكلي (اي المحاطة به) مثل كل، ومن، وما، من صيغ العموم، المحكوم فيها على كل فرد من أفرادها، مثل قوله تعالى : «كل نفس ذائقة الموت» و «كل نفس بما كسبت رهينة»
ويقابلها الجزئية، وهي القضية المسورة بالسور الجزئي، المحكوم فيها على بعض أفراد الموضوع، مثل قول القائل : حضر بعض الطلبة في المحاضرة، أو بعض الإنسان كاتب، أو بعض الحيوان ليس بإنسان.
والملاحَظ من خلال تعريف هذه الألفاظ والمصطلحات أن الكل والجزء، وكذا الكلي والجزئي يتعلق بالأسماء المفردة وينصَبُّ عليها وعلى مدلولاتها، بينما الكلية والجزئية وصف للقضايا التركيبية والجمل المركبة، وتتعلق بها. وقد جمع هذه المصطلحات، ونظمها العلامة الأخضري في منظومته المعروفة بالسلّم على المنطق، فقال فيها رحمه الله :

الكل حكمنا على المجموع	ك كل ذاك ليس ذا وقوع
وحيثما لكل فرد حكما	فإنه كلية قد عُلِمَا
والحكم للبعض هو الجزئية	والجزء معرفته جلية

وقول الناظم هنا : ككل ذاك ليس ذا وقوع، إشارة إلى حديث أبي هريرة رضي الله عنه في قصة الصحابي ذي اليدين، قال أبو هريرة : صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العصر فسلم من ركعتين، فقام ذو اليدين فقال : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ فقال رسول الله ﷺ : كل ذلك لم يكن، فقال ذو اليدين : بل بعض ذالك قد كان، فقال رسول الله ﷺ : أصدق ذو اليدين ؟، فقال الناس : نعَمْ، فقام رسول الله ﷺ فصلى ركعتين اخريين ثم سلَّم، ثم كبَّر فسجد سجوده أوْ اطول، ثم رَفع» اهـ.
وإنما أتيت بهذا التعليق على ما فيه من طول، لاستحضار مصطلحات تلك الكلمات ومدلولاتها ومعانيها عند علماء الأصول والمنطق، وتيسير استذكارها عند ورودها في مثل هذه المؤلفات، وذلك بشيء من الإيجاز والاختصار، والتوسع فيها يستلزم من الدارس والباحث الرجوع اليها في مظانها من كتب اصول الفقه والمنطق. اهـ.

وأما ما ذكر من الرواية فنقول : شبّه المخْبِرُ بالنجاسة وبأوقات الصلوات بالمفتي، غير أنه يفارقه في أن المفتي يذكر الحكم من حيث هو الحكم الذي يعم الخلائق إلى يوم القيامة ولا يذكُرُ سببَه، وهو أن يذكر أن سببه من حيث وقوعه في شخص معين فأشبَه الشهادة بهذا الوجه، فكان فيه شائبتان وشبهان لسائر الصور المذكورة قبلُ.(22)

مسألة : ذكر شهاب الدين رحمه الله أن بعض شيوخه المعتَبرين رأى منقولا أن العبد إذا روى حديثا يتضمن عتقه تُقْبل روايته.(23).

مسألة : قال أصحابنا وغيرهم من العلماء : إذا تعارضت البينتان في الشهادة ففي الترجيح ثلاثة اقوال : قول بأنه يقبل الترجيح مطلقا، وقول بأنه لا يقبل مطلقا، والثالث المشهور أنه لا يرجح بكثرة العدد.

والفرق أن الحكومات إنما شرعتْ لدرء الخصوم ورفع المنازعة، وفي الترجيح بكثرة العدد إطالتها، لأنه إذا زاد الواحد يدعي الآخر الزيادة، وهكذا أبدا، بخلاف الترجيح بالعدالة، فإنها صفة راجعة إلى القاضي لا إلى صاحب الحق، والعدد يرجع إلى المتخاصمين، فقد يدعي كل واحد الزيادة وياتي بغير عدل.(24)

(22) قبل وبعد، كلمتان معربتان بالخفض أو النصب على الظرفية، حالة ذكر المضاف إليه، أو في حالة حذفه مع نية ثبوت لفظه، فلا يقع تنوينهما، او مع عدَم نية المضاف اليه، فيقع تنوينهما، او في حالة حذف المضاف اليه مع نية معناه دون لفظه، تُبْنَيَانِ على الضم، كما هو مقرر في محله ويكونان مبنيتين على الضم في حالة انقطاعهما عن الاضافة على حد قوله تعالى : «لله الأمر من قبل ومن بعد».

(24) أي إن الزيادة في عدد أفراد البينة على التوالي من كل واحد من المتخاصمين يطيل النزاع وينشر الشغب؛ ولذلكم جاء عند القرافي في مسألة تعارض البينتين قوله هنا : قال اصحابنا وغيرهم من العلماء : إذا تعارضت البينتان في الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة، وهل ذلك مطلقا أو في أحكام الاموال خاصة ؟ وهو المشهور، أو لا يقضي بذلك مطلقا ؟ ثلاثة أقوال، والمشهور أنه لا يرجح بكثرة العدد والفرق أن الحكومات (أي التحاكم والتقاضي بالأحكام الشرعية أمام القضاء) إنما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات، فلو رجحنا بكثرة العدد لأمكن للخصم أن يقول : أنا أزيد في عدد بينتي، فنمهله حتى ياتي بعدد آخر ايضا، فيطول النزاع ويبطل مقصود الحكم.

فوائد :

الأولى : الشهادة خبر، وكذلك الرواية، والدعوى، والإقرار، والمقدمة، والنتيجة، والتصديق والإنشاء، ولكل واحد من هذه خصوصية يتميز بها.

فالتصديق هو الواقع على القدر المشترك بين هذه كلها، من حيث إنه يلزمه أن نقيضه إنما هو التكذيب، ولكنه ذكر أحد النقيضين، والمقدمة جزء الدليل، والنتيجة هي القضية بعد أن صارت محقّقة بالدليل، وهي الدعوى والمطلوب قبل أن يستدل عليها.

الثانية : يقال : شهد بمعنى حضر، ومنه : فلان شهد بدْراً،(25) وبمعنى أخْبَرَ، ومنه : شهِد عند الحاكم، وبمعنى علمَ، ومنه قوله تعالى : «**والله على كل شيء شهيد**»، وقوله سبحانه : «**شهِدَ اللهُ أنه لا إلـه إلا هو والملائكة**»(26)، يحتمل أن يكون من باب العلم، ويحتمل أن يكون من باب الإخبار.

الثالثة : روى معناه حمل، فراوي الحديث يحمله عن شيخه (أي باخذه عنه، ويتلقاه منه)، ولهذا قال الناس : الراوية بناء مبالغة، هو حقيقة على الذي كثر منه الحمل، فهو ــ إذن ــ على المزادة التي فيها الماء بالمجاز، لمجاورتها للحامل، وذلك الجمل، فهو الذي يكثر منه الحمل.

= أما الترجيح بالأعدلية فلا يمكن للخصم أن يسعى في أن تصير بينته أعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة، فلا تنتشر الخصومات ولا يطول نزاعها لانسداد الباب عليه.

وهنا قال ابن الشاط رحمه الله : ما ذكره القرافي من الفرق بين الترجيح بالعدالة ظاهر صحيح، وكذلك ما ذكره من الفوائد الثلاث التي ختم بها هذا الفرق، ظاهر، والله اعلم.

(25) ومنه الآية الكريمة في الصيام، من سورة البقرة، وهي قول الله تعالى : «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه».

(26) الآية بتمامها : «شهد الله أنه لا إلاه إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط، لا إلاه إلا هو، العزيز الحكيم، إن الدين عند الله الاسلام».

القاعدة الثانية:(27)

نقرر فيها الفرق بين الخبر والإنشاء بعد تبيين كل منهما بخصوصيته، إذ قد تقدم لنا اجتماعهما في الخبريَّة في القاعدة التي قبل هذه.

ثم الخبَرُ هو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته، والتصديق هو قولنا: صدقتَ، والتكذيب هو قولنا: كذبتَ، وهما غيْرُ الصدق والكذب من حيث إنهما وجوديان، والصدق والكذب عدميان، إذ هما من باب النِّسب. وقولنا لذاته، احترزنا به عما لا يقبل ذلك لأمر خارجٍ فإنه خبرٌ، وهذا كخَبَر الله ورسوله لا يقبلان الكذب، وكقولنا: الواحد نصف الإثنين. ومن الأخبار ما لا يقبل الصدق، كقولنا: الواحد نصف العشرة، لكنها لا لذاتها، بل كان هذا لشيء آخر، فإذا قلنا لذاته شمل جميع الأخبار: الصدق والكذب.(28)

فإن قيل: الأولى أن يقال: المحتمل للتصديق أو التكذيب،(29) فإن الصدق والكذب ضدان لا يجتمعان.

(27) هي موضوع الفرق الثاني بين قاعدتي الإنشاء والخبر، الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها فيما تقدم. ج 1 ص 18.

وقد أطال فيه الكلام شهاب الدين رحمه الله، كما أطاله في سابقه، وذكر في كل منهما فروعا ومسائل وجزئيات، اختصر منها ما اختصره تلميذه الشيخ البقوري في هذا الكتاب، رحمه الله.

(28) كلمتا الصدق والكذب سقطتا في نسخة ح، وكذا في نسخة اخرى.

(29) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ح، ونسخة اخرى: المحتمل للصدق والكذب، وهذا التساؤل هو للامام القرافي رحمه الله، لا للشيخ البقوري رحمه الله كما قد يتبادر إلى الذهن، فقد جاء عند القرافي في أول كلامه على هذا الفرق قوله:

فإن قلت: الصدق والكذب ضِدان، والضِدان يستحيل اجتماعهما، فلا يقبل محلهما إلا أحدهما، أما هُما معاً فلا، فكان المتعين في الحدِّ هو صيغة أو التي هي لِأحدِ الشيئين دون الواو التي هي للشيئين معا، وهذا هو اختيار إمام الحرمين، والأول هو اختيار القاضي أبي بكر، ولأن الصدق والكذب نوعان للخبر، والنوع لا يُعَرف إلا بعد معرفة الجنس، فلو عُرِف الجنس به لزم الدَّور.

قلت: الجواب عن الأول أن الصواب هو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله في صيغة الواو، لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القَبولين، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم معا... إلى آخر ما ذكره وتوسع فيه القرافي، ولخصه واختصره البقوري في هذا الترتيب رحمهم الله جميعا، ورحم كافة اهل العلم والفقه في الدين، وسائر المسلمين.

قلت : لا يلزم من تضاد المقبولين تضاد القبولين، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم معا، وهما متناقضان، والقبولان يحسُن اجتماعها، لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك القبول، فإن كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا، والمقرر أنه ممكن، هذا خُلْفٌ، وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون(30) واجب الوجود لا ممكنه، هذا خُلْفٌ، فلا يُتَصَوَّرُ الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان، فيبقى(31) الواو.

فإن قيل(32) : التصديق والتكذيب نوعان للخبر، والنوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس، فتعريف الجنس بهما دوْر، قلتُ : القصد بالحد شرْح لفظ المحدود وبيان نسبته اليه، فإن قولنا : الانسان هو الحيوان الناطق حدّ صحيح، مع أن السامع يجب أن يكون عالما بالحيوان وبالناطق، وإلا لكان حدُّنا وقع بالمجهول، والتحديد بالمجهول لا يصحُّ، فهو حينئذ عالم بالحيوان والناطق، ومن كان عالما بهما كان عالما بالإنسان، فإنه لا معنى للانسان إلَّا هُما، واذا كان عالما بالانسان تعيَّن انصراف التعريف بالحد الى بيان نسبة اللفظ، لأنه سمع لفظ الانسان فعَلِمَ أن له

= وقد عقب الشيخ ابن الشاط على كلام الإمام القرافي هنا، فقال : تفريقه بين التصديق والتكذيب، والصدق والكذب، بأن أولهما وجودي والآخرُ عدمي، بناء على أنه إضافي، غفلة شديدة، وهل خبر المخِبر إلا متعلق لتصديق المصَدِّق أو تكذيب المكذب، ومتعلقات الكلام بأسرها لا يلحقها من الكلام إلا أمر إضافي، فقد وقع فيما منه فرَّ.. إلى آخر ما قاله ابن الشاط هنا، فليتأمل.

(30) الضمير في الفعل يكون عائد على الممكن، كما هو واضح في عبارة القرافي حيث قال : «وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود، هذا خُلْفٌ، فلا يُتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان، فتتعين الواو، فهذه الفقرة تزيد عبارة البقوري وضوحا.

(31) كذا في نسخة ع. وفي نسخة ح، ونسخة اخرى وعند القرافي، فتعَيَّنَ الواو، أو فتتعين الواو، ولعل كلمة فتتعين أظهر وأنسب في السياق من كلمة يبقى، وهي على وجودها وبقائها كما في نسخة ح لا تناقض المعنى المستفاد من كلمة فتعيّن، أو تتعيَّنُ، والله أعلم.

(32) هذا التساؤل والجواب عنه من أوله إلى آخره، هو مما أورده الامام القرافي هنا، ولخصه واختصره بشيء من التصرف الشيخ البقوري رحمه الله.

مسَمى مجْملا لم يُعْلم تفصيله، فبسطنا له ذلك المسمى، وقلنا : هو الحيوان الناطق الذي أنت تعرفه، ولم يحصل له بالحد إلا بيان نسبة اللفظ، وخروجنا من حَيِّز الإجمال إلى حيِّز التفصيل، ولذلك قال العلماء في حد الحد : هو القول الشارح، وبهذا يزول الدَّور عن جميع الحدود إذا كان مدركها هذا المدرك، نحو قولهم : العلم معرفة المعلوم، وما أشبه ذلك.(33)

وأما الإنشاء فهو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر أو متعلقُه، وقولنا : بحيث يوجد به، ولم نقل : يوجب، احتراز من صيغ الإنشاء اذا صدرت من سَفيهٍ، فإنه لا يترتب عليها وجود مدلولها.

وقَوْلُنا : في نفس الأمر، احتراز من الخبر، فإنه يترتب عليه وجود المدلول، لكن عند السامع لا في نفس الأمر، ولهذا يحتمل خبرُه الصدق والكذب، وقولنا : أو متعلقه، ليندرج في الإنشاء الانشـآت النفسية، فإن الكلام يكون بالقول وبالنفس وهو لا دلالة فيه ولا مدْلول.(34)

ويقع الفرق بين الخبر والإنشاء على هذا من أربعة أوجه :

الوجه الأول، أن الإنشاء سبب لمدلوله، والخبر ليس سببا لمدلوله، فإن العقود أسباب لمدلولاتها، بخلاف الأخبار.

الوجه الثاني أن الإنشاءات تتبعها مدلولاتها، والأخبار تتْبعُ مدلولاتها، وهذا كالطلاق والمِلْك إنما يقعان بعد صدور صيغة الطلاق والبيع، وأما أن الخبر تابع لمخبره، فيعني أنه تابع لتقرير مخبره في زمانه، ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا.

---

(33) عقب ابن الشاط على كلام القرافي هنا فقال : الذي ذهب إليه من أن الحد إنما هو شرح لفظ المحدود يعني اسمه، هو رأى الامام الفخر الرازي، وقد خولف في ذلك، وفي المسألة نظر يحتاج إلى بسط يطول ويعسُرُ، وصحة الجواب مبنية على ذلك.

(34) عبارة القرافي هنا : فإن كلام النفس لا دلالة فيه، ولا مدلول، وانما فيه متعلَّق ومتعلَّقٌ خاصة، مما سياتي بيـانه في مسائل الإنشـاء، فيقـع الفرق على هذا البيان بين الـخبر والإنشـاء من أربعة أوجه... إلخ.

فقولنا : قام زيد، تبَعٌ لقيامه في الزمان الماضي، وقولنا : هو قائم، تابعٌ لقيامه في الحال، وقولنا : سيقوم، تابع لتقرير قيامه في الاستقبال، وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فبهذا المعنى يفهم معنى التبعية، ومثله قول العلماء رضي الله عنهم : العلم تابع للمعلوم، أي تابع لتقريره في زمانه.

الوجه الثالث : أن الانشاء لا يقبل التصديق والتكذيب،(35) بخلاف الخبر.

الوجه الرابع : أن الانشاء لا يقع إلا منقولا عن أصل الوضع في صِيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوهما، وقد يقع إنشاء في الوضع الأول كالأوامر والنواهي فإنها تنشيء الطلب بالوضع الأول اللغوي، والخبر يكفي فيه الوضع الاول في جميع صوره، فقول القائل : أنت طالق ثلاثا، كان أصله الإخبار بوقوع طلاقها كذلك، ولكنه خرج عن ذلك ونقل إلى الإنشاء.

ذكر شهاب الدين رحمه الله هنا تنبيهين حسَنيْن.

فالأول منهما قال : إعتقدَ جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر : إنه يحتمل الصدق والكذب، أن هذا الاحتمال استفاده الخبر من الوضع اللغوي، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبرُ من حيث الوضع اللغوي إلا الصدق خاصة، لإجماع النحاة أن معنى قولنا : قام زيد، حصول القيام لزيد في الزمان الماضي، ولم

---

(35) أي فلا يحسن لمن قال لزوجته : أنت طالق، أو قال لعبده : أنت حرٌّ، أن يقال له : صدق ولا كذب، الا أن يريد به الإخبار عن طلاق زوجته او عتق عبده، كما قال القرافي رحمه الله.

وقد عقب ابن الشاط على كلام القرافي الذي أورده البقوري في الأوجه الثلاثة فقال : «كلامه في هذه الأوجه الثلاثة ظاهر مستقيم.

وعلق على الوجه الرابع بقوله : لقائل أن يقول : بل يقع (أي الانشاء) غير منقول على وجه الاشتراك، لكن يترجح قول المؤلف (القرافي) برجحان المجاز على الاشتراك.

يقل احدٌ : إن معناه صدور القيام أو عدمه، بل جزم الجميع بالصدور، فعلمنا أن اللغة إنما هي للصدق دون الكذب.(36)

قلت : يظهر لي أنه ليس فيما ذكره دليل على المطلوب، فإني أقول له : سلمت أن القضية الثبوتية دلت على الصدور، والقضية المنفية دلت على عدم الصدور، وهذا هو مدلول الكلامين، ثم أقول : والصدق والكذب خلاف ذلك كله ومن ورائه، فأقول : دل قام زيد على حصول القيام من زيد في الزمان الماضي، وهل كان المدلول كذلك في الخارج ؟

فإذا قيل لي : نعَمْ، قلت : صدَق هذا الكلام، وإن لم، قلت : كذَب هذا الكلام، فالاحتمالان على السواء، ولا يُنسبُ أحدهما لشيء والآخر لشيء آخر كما قال ، الكذب من قبل المتكلم، والصدق من قبل الوضع.

قال في التنبيه الثاني : قولنا في حدِّ الخبر : إنه المحتمل للتصديق والتكذيب، إنما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد، وعلى رأي هؤلاء، الخبر صدق وكذب، وما ليس بصدق ولا كذب، وذلك ما عَرِي عن القصد، قال : وعلى رأي هؤلاء يكون الحد غير جامع، فيكون فاسداً.(37)

(36) في نسخة ح : الصدق دون الكذب.
وقال القرافي هنا : ونظير قولنا في الخبر : إنه يحتمل الصدق والكذب، قولنا : إنه يحتمل الحقيقة والمجاز، وأجمعنا على أن المجاز ليس من الوضع الأول، وكذلك الكذب، فالمجاز والكذب إنما ياتيان من جهة المتكلم لا من الوضع، والذي للوضع هو الصدق والحقيقة.
على أن ابن الشاط رحمه الله تعالى لم يسلم هذا الكلام عند القرافي ولم يصحح ما ذكره في هذا التنبيه، فقال : ما جاء عند القرافي في هذا التنبيه خطأ، فليس هناك أحد من أهل علوم اللسان قال : إن كل كاذب، متجوز في إطلاقه على معناه... الخ

(37) عقب ابن الشاط على هذا الحد والتعريف للخبر بقوله : إنما يصح هذا على مذهب الجمهور وليس بصحيح، بل يصح على كل مذهب على تسليم صحة حدِّه، فإن خبر المخبر غير القاصد للكذب قابل للتصديق والتكذيب، كما أن خبر المخبر القاصد للكذب قابل لذلك، وإنما أوقعه فيما قاله ذهاب وهمه إلى الصدق والكذب عوض التصديق والتكذيب، فقد يصدق الكاذب ويكذب الصادق، ولا يلزم ألا يكذب إلا مَنْ قصد الكذب، ومن أين يطلع على قصده لذلك، وما استدل به على صحة مذهب الجمهور صحيح على تقدير إن المرام في المسألة الظن، وأما على تقدير أن المرام فيها القطع فلا... اهـ.

قلت : من قال بهذا القول فلفظ الخبر عنده يقال على هذين بالاشتراك المحْض، ولا فساد في الحد حينئذ، ثم أبطل هذا المذهب بقوله ﷺ : «كفي بالمرء كذباً أن يحدِّث بكل ما سمع،(38) وبقوله ﷺ : «من كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوأ مقعده من النار،(39) من حيث المفهوم.

قلت : هذا المفهوم لا حجة فيه، فإنه المفهوم الذي يخرج مخرج الغالب، وقد تقرر أنه لا حجة فه باتفاق، قال (أي القرافي) : واستدلوا بقوله تعالى : «**أفْترى على الله كذبا أم بهِ جنَّةٌ**» (40) ؟ فقالوا : مقابله الكذب بالجنون الذي لا قصد معه يدل على أن الكذب ما كان القصد معه وردَّه بأن قال : انما نسبوه إلى الافتراء والجنون، والافتراءُ أخص من الكذب، فالافتراء لا يقال إلا على ما كان معه القصد، وليس الكذب كذلك، بل هو أعم، ولهذا انقسم الكذبُ إلى الافتراء وغَيْره.

فصـــل :

الانشاء ينقسم الى متفَق عليه ومختلَف فيه، فالمتفق عليه أربعة أقسام، القسم الأول، قولنا : أقْسِمُ بالله لقد قام زيد.

---

(38) أخرجه أبو داود والحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه، وذكره الحافظ السيوطي في كتابه الجامع الصغير، وأورده فيه بلفظ : «كفى بالمرء إثما أن يحدث بكل ما سمع»، فإن ذلك يفرض المحدث للكذب، والكذب ينشأ عنه الإثم. ووجه الاستدلال بالحديث أنه جعل المحدث والمتكلم بكل ما سمع كاذبا، لأنه في كلامه بذلك غير مطابق في الغالب، وإن كان لم يعرفه حتى يقصد إليه، فدل الحديث على عدم اعتبار القصد في الكذب، وهو قول الجمهور، فالحديث حجة لهم كما ذكره القرافي وأوضحه في بيان الاستدلال به.

(39) أخرجه الامام البخاري عن سلمة بن الاكوع بلفظ : «من يقل عليَّ ما لمْ أقُلْ فليتبوأْ مقعده من النار» وفي رواية أخرى عن علي رضي الله عنه : «لا تَكْذِبوا عليّ، فإنه من كذب علي فليلجْ النار»، ورواه آخرون من أئمة الحديث بالصيغة المذكورة هنا في هذا الكتاب، وهو يُعد عند علماء الحديث من الاحاديث المتواترة.

ووجْه الاستدلال به أن مفهومه أن من كذب غير متعمدلَا يستَحِقُّ النار، فدَل على تصَوُّر حقيقة الكذب من غير قصد اليه، وهو المطلوب كما قال القرافي رحمه الله.

(40) سورة سبأ، الآية 8.

قلت : عدُّ هذا في المتفق عليه لا يصح، فكثير من النحويين يقول : القسَمُ جملة يؤكَّدُ بها جملة أخرى، كلتا هما خبرية، والقليل قال بأن القسم جملة إنشائية.

قال (أيْ القرافي) : القسم الثاني الأوامر والنواهي، وهذا من حيث إن الصدْق والكذب لا يتبعهما من حيث الإجمال، ويلزَمُ فيها جمع لوازم الانشاء.

القسم الثالث : الترجي والتمني والعَرْض، فهي كالاوامر لا تحتمل تصديقا ولا تَكْذيباً، وهي للطلب ويتبعُها ويترتبُ عليها.

القسم الرابع : النداء نَحْوُ يَازيد، لا يحتمل صدقا ولا كذبا، سواء قلنا بتقدير الفعل فيها، وأن المراد أنادي زيدا، أولَا، هي للانشاء، فإن احتمال الصدق والكذب لا يكون فيه.(41)

وأما المختلَف فيه فصِيَغُ العقود، نحو بعتُ، واشتريت، وأنت حُرٌّ وامرأتي طالق، وما أشبه ذلك، فالحنفية تقول : هي إخبارات، وقد بقيت على أصل وضعها ولم تُنقلْ، إذْ النقل خِلاف الأصْل.

وقال غيرهم : هي إنشآت منقولة عن الخبر اليها. فالقائل بالانشاء يقول : لو كانتْ خبراً لكانت كاذبة، فإنها تقتضي أنه باع ولم يبع قبل ذلك الوقت، ولم يطلق، والكذب لا عبره به، لكنها معتَبَرة فهي إنشآت.

---

(41) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه الأقسام الأربعة المندرجة في المتفق عليه فقال : جميع ما قاله في ذلك ظاهر صحيح، غير قوله في القسم الأول : «فإن مقتضى هذه الصيغة (أقْسم بالله لقد قام زيد ونحوه) أنه أخبر بالفعل المضارع أنه سيكون منه قسمٌ في المستقبل» ليس بصحيح، مع تسليم ما حكاه من الإجماع عن اهل الجاهلية والإسلام أنه بهذا اللفظ أنشأ القسم. وإذا كان الأمر كما قال عندهم، وهم جميع أهل اللسان، فكون تلك الصيغة مقتضاها الاخبارُ، إنما يكون عند غير اهل اللسان، ولا اعتبار بهم ولا حجة فيهم. اهـ.

وثانيها لو كانت إخبارات للزم الدوْرُ من حيث إن الخبر الكاذب لا عبرة به، والصدق يستلزم تقديم تلك الأحكام، واللفظ يدل على تلك الأحكام، وذلك يدل على تأخر الأحكام فكان دَوْراً.

وثالثها، لو كانت إخباراتٍ، فإما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر، وحينئذ يتعذر تعليقها على الشروط، لأن من شرط الشرط أن لا يتعلق إلا بمستقبل أو خَبرٍ عن المستقبل، وحينئذ لا يَزيدُ على التصريح بذلك، وهو لو صرَّح وقال لامرأته : ستصيرين طالقا لم تطلّق بذلك اللفظ.

ورابعها : أنه لو قال للرجعية : أنت طالق ألزمته طلقة أخرى، وذلك يدل على الإنشاء لا على الخبر.

وخامسها، أن الانشاء هو المتبادِر إلى الفهم في العرف فوجب أن يكون منقولا اليه.

قال : والجوابُ،(42) أما الأول فإنما يلزم الكذب لو لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها بالزمن الفرد، وهو جائز ولا شيء فيه، فكان أوْلى من ادعاء النقل.

قلت : قد مضى ما في قاعدة التقدير.

وأجاب عن الثاني بأن حل الدور(43) من حيث قاعدة التقدير، فلا يتم هذا الجواب أيضا.

---

(42) (أيْ جواب الحنفية)، كما عند القرافي، حيث قال : «والجواب، قالت الحنفية : أما الأول فإنما يلزم»... الخ.

(43) في نسخة ح : بأن حدّ الدور، وفي نسخة أخرى : بأن حال، ويظهر أن كلمة حل الدور باللام أوضح في المعنى المراد، وهو رد القول بالدور في هذه المسألة. وعبارة القرافي اكثر ظهورا ووضوحا في المقصود حيث قال : «وأجاب عن الثاني بأن الدور غير لازم». والمجيب هنا غير المالكية والشافعية، وهذا الغير هم الحنفية القائلون بأن صيغ العقود إخبارات على أصلها اللغوي، فقال مخالفوهم : إنها إنشائية منقولة عن الخبر اليه، محتجين لقولهم هذا بأمور :
منها أنها لو كانت أخباراً لكانت كاذبة، لأنه لم يبع قبل ذلك الوقت، ولم يطلق قبل ذلك، والكذب لا عبرة به، لكنها معتبرة، فدل ذلك على أنها ليست أخبارا بل انشاء، لحصول لوازم الانشاء فيها من استتباعاتها لمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم.

قلت : والجوابات كلها مبنية على التقدير، والقول به ما تمَّ ولا ثبت، فهذه الأجوبة كذلك.

قال شهاب الدين في الاجوبة كلها : إنها متجهة صحيحة، إلا الأخير فإن الجواب عنه لا يصح، إذ هو مكابرة، وقد قلنا ضعْفها من أين ؟ وذكر أنه لم يَر هذه المباحث من الجهتين لأحد، وإنما هي من فضل الله عليه، فقد يريد أجوبة الحنفية التي ردها للتقدير، وأما المباحث التي قبلها فهي للإمام فخر الدين صاحب المحصول، قدس الله روحه.(44)

= وثانيها : أي الامور والوجوه المستدل بها على أنها إنشآت، أنها لو كانت أخبارا لكانت إما كاذبة فلا عبرة بها، أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامِهَا، فحينئذ إما أن تتوقف عليها أيضا فيلزم الدورُ، أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت، وذلك خلافُ الإجماع.

فأجاب غير القائلين بهذا القول والوجه، وهم الحنفية، بأن الدور هنا غير لازم، لأن النطق باللفظ لا يتوقف على شيء، وبعْدَهُ بقدَّر تقدم المدلول، وبعْد تقدير المدلول يحصُل الصدق ويلزَمُ الحكمُ، فالصدق متوقف مطلقا، واللفظ متوقف عليه مطلقا، والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق، فهذه امور ثلاثة مترتبة بعضها على بعض، وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعْدَه حتى يلزم الدّوْرُ، بل هي كالابن والأب والجد في الترتيب والتوقف، فاندفع الدَّور.

فهذا جواب الحنفية عن الوجْه أو الامر الثاني الذي استدَلَّ به غير هم على أن صيغ العقود انشاءات، حيث ردوا في جوابهم هذا ما يلزمهم من الوقوع في الدور حين قولهم بأن صيغ العقود إخبارات، وبهذا التفصيل لكلام غير الحنفية وجوابهم، وتوضيحه يظهر ما قاله البقوري في هذا الموضوع، وذكره بإيجاز واختصار، إذ الاختصار يبقي الكلام ومعناه أحيانا غير واضح الدلالة والبيان والتصور في الأذهان، وذلك هو الباعث على نقل كلام القرافي فيه بالإكمال والتمام، والله الموفق والمستعان.

(44) وقد عقب الفقيه ابن الشاط على قول الحنفية وغيرهم، واحتجاجات كل طرف لوجهة نظره ورأيه ومذهبه في صيغ العقود، هل هي من قبيل الانشاء ام من قبيل الخبر، فقال :

أما احتجاجات غير الحنفية فصحيحة على تقدير أن المرام الظن، حاشا الاخير منها فهو قوي، يمكن فيه ادعاء القطع، (وهو أن الانشاء هو المتبادر (أي في العرف) إلى الفهم (من صيغ العقود)، فوجب أن يكون منقولا كسائر المنقولات الدَّالَّة على معان غير المعاني الاصلية لها في الوضع.

وأما جوابات الحنفية فضعيفة كما قال ابن الشاط رحمه الله، واوضح وجه ضعفها.

وجميع الاقوال ووجوه الاستدلال لكلٍ مبسوطة عند القرافي في الفرق ومسائله، وعند الشيخ ابن الشاط في تعليقه وتعقيبه على كلام القرافي رحمهما الله ورحم سائر المسلمين.

ثم قال شهاب الدين رحمه الله : ولْنُرْدِفْ ذلك بمسائل جليلة ومباحث جميلة.

المسألة الأولى : ممّا يتوهّم أنه إنشاءٌ وليس كذلك، بل هو خبر، الظهار في قول القائل لأمرأته : انت علي كظهْر أمّي، يعتقد الفقهاء أنه إنشاء للظهار، وكقوله : أنتِ طالق، إنشاء للطلاق، وليسا سواء، وبَيانهُ من وجوه :

أحدها أنه قد تقدَّم أن من خصائص الخبَر قَبُولَ التصديق والتكذيب، والانشاء بالعكس، والظهار موصوف بالكذب في القرآن من ثلاثة أوجه :
أحدها قوله تعالى : «ما هنَّ أمهاتِهِمْ» فأكذبهم.

الثاني قولهُ : «**وإنهم ليقولون منكراً من القول**»، والإِنشاء للتحريم لا يكون منكراً، بدليل الطلاق، وإنما يكون منكرا إذا جعلناه خبرا، فإنهُ حينئذ كذِبٌ.

الثالث قوله : «وزوراً»، والزور هو الخبرُ الكذب.(45)

قلت : أما قوله تعالى : «ما هُنَّ أمهاتهم» تكذيب، فليس بصحيح، لأنهم ما ادعوا أنهم أمهاتهم، بل قالوا : أنتِ عليّ كظهر أمي، وانما يكون تكذيبا لو قال الرجل : أنتِ أمي لزوجه، وليس الظهار هكذا، وإنما المراد، هذا الحكم لا يلحقه، من حيث إنه ألحقه بعلة، وهي تشبيهُها بأمِّهِ، والأمّ حرمت بالعلَّة التي فيها من الامومة، وليس توجد تلك العلة في الزوجة أبدا. وقوله : «منكراً» كذلك، حيث سوّى بين المتنافيين. وقوله : «زورا»، المراد بالزور، الباطل الذي هو أعم من الكذب لا الكذب.

(45) علق الفقيه ابن الشاط على هذا الوجه الثالث بقوله : «ما قاله القرافي في هذا الوجه ظاهر متَّجهٌ. قلت : وهو بذلك يسير مع القرافي في قوله ومذهبه في اعتبار صيغة الظهار من قبيل الخبر لا من قبيل الإِنشاء، على أنه سياتي قوله في آخر تعليقه على ما ورد عند القرافي في الوجه الثاني المبيّن لكون الظهار من قبيل الخبر، فقد قال : وهو غير المذْهب. فلْيُنظر وليتأمل

قال شهاب الدين : وثانيها أجْمعنا على أن الظهار يحرّمُ، وليس للتحريم مدْرَكٌ إلا أنه كذب، والكذب لا يكون إلا في الخبر، فيكون خَبَراً.(46)

قلت : قوله : «وليْسَ للتحريم مُدْرَك إلا أنه كذب، ممنوع، بل مُدْرَكه تشبيه الزوجة التي يحلُّ وطْؤها ــ وحثَّ الشرع على وطئها ــ بالأم التي حرم الشارع وطْأها، فكان قد أتى بحكم خالفَ حكم الله الذي انبنى على الحكمة، فهذا هو مُدْرَكُهُ، وهو الحق، لا ما ذكره، والله أعلم.

قال رحمه الله : وثالثها أن الله شرع فيها الكفارة، وأصل الكفارة أن تكون زاجرة ماحية للذنوب، فدل ذلك على التحريم، وإنما يثبت التحريم إذا كان كذباً.

قلت : قولك : «وإنما يثبت التحريم إذا كان كذبا، ممنوع، بل ثبت التحريم بما ذكرنا، وهو ظاهر، لا أنه كذب.

قال رحمه الله : ورابعُها قوله تعالى بعد ذكر الكفارة : «ذلكم توعَظون به»(47)، والوعظ إنما يكون من المحرّمات،(48) كذلك ايضا قال، يكون محرّما، وما ذلك إلا لأنه كذِبٌ.

قلت : قوله فيها (أي في هذه الوجوه الاربعة التي استدل بها على أن الظهار خبر) بأجمعها واحد، والرَّد عليه كذلك واحد.

(46) قال ابن الشاط معقبا على كلام القرافي هنا : لا نسلم أنه ليس للتحريم مدْرَك الا أنه كذب، بل له مُدْرَك غيْرُه كما في الطلاق الثلاث، والجواب بأن الطلاق الثلاث هو المحِرم لا لفظه به، ليس بصحيح، فإن المطَلّق ثلاثا في لفظ واحد يَصْدُر منه ما يتعلق به التحريم غير ذلك اللفظ، ولم يجمع بين الطلقات إلا باللفظ، أما بغيره فلا يتجه ولا يتأتى، بل يكون على قول من يلزمه بمجرد النية.

ثم زاد قائلا : وقول القرافي : وأما تحريم الظهار فلأجل اللفظ، قلت : هذه دعوى. وقوله : وليس في اللفظ ما يقتضي التحريم إلا كونه كذبا، قلت : هذه أخرى، وقوله : لأن الأصل عدم غيره (اي الكذب) قلت : هذا ممنوع، ولا يصح إلا على أن الظهار خبر، وهو غيْرُ المذهب، فكيْفَ يُبْنى عليه الدليل. انتهى كلام ابن الشاط رحمه الله. فليتأمل فيه بفهم وبعد نظر.

(47) سورة المجادلة، الآية 3.

(48) كذا في النسختين : من المحرمات، وعند القرافي : عن المحرمات، ويظهر أن حرف عن أظهر، لما في معنى الوعظ من النهي والزجْر، وهو يتعدى بحر الجر عن.

كذلك أيضا ذكر استدلالا من حيث قوله تعالى : «**وإنَّ الله لعفو غفور**»، وأنهما يستلزمان المعصية، ولا مُدْرَكَ للمعصية إلا الكذبُ، والرد عليه فيه واحد. فقد ظهر ضعف مقالِهِ هنا، وأن الحق ما يقوله الفقهاء أن الظهار إنشاء لا خبرٌ، واللهُ أعلم.(49)

ومما يُقوِّي أنه انشاء بكاء المرأة على النبي ﷺ، التي ظاهَرَ منها زوجُها، وقولُها له : إنّ لي صِبْيَةً، إن أخذهم ضاعوا، وإن اخذْتهم جاعُوا، مع قوله عليه الصلاة والسلام : «إرجعي إلى ابن عمك» وغيرُ ذلك، فإن القصة تدلُّ على أن الظهار كان تحريما مؤبَّداً، وهو المناسب للتشبيه بالأمّ، والأصل عدم النقل، فيبقى في الإسلام كذلك حتى ياتي ما يرفعه، والذي رفعه هو الكفارة، وأمّا قبل نزول الآية، فكان على ما كان عليه في الجاهلية. وأيضا فهو لفظ يترتب عليه التحريم فيكون إنشاء(50)، إذ هذه خاصة الإنشاء.

ــ وتكلّف شهاب الدين رحمه الله الجواب عن هذا، وما رأيت التطويل بذلك، لأن التكلُّف فيها بيّنٌ من أوّل المسألة، فالحَقُّ أنهُ إنشاءٌ.

قال : وأما قول الفقهاء : له صريحٌ وكناية، كما قالوا في الطلاق، فذلك ليس يدل على أنهم يعتقدون أنه إنشاء، بل المرادُ أن الظهار يتفاوت في مراتب الكذب، فالصريح أقبَحُ وأشنع.

(49) قلت : وقد سبق تعليق الفقيه ابن الشاط على أن اعتبار صيغة الظهار من قبيل الخبر غير المذهب، وهو مما يلمح إلى اعتبارها من قبيل الإنشاء ويدل عليه، وهو ما انتهى إليه الشيخ البقوري رحمه الله، وأخذ ياتي بما يدل له ويقويه، فخالف قول شيخه القرافي في هذه المسألة. وقصة المرأة وهي خَولَة بنتُ ثعلبة، زوجُ أوْسِ بن الصامت ذكرها علماء التفسير والحديث وتعرضوا لها بتفصيل في مطلع كلامهم عن سورة المجادلة، وفي مقدمتهم الحافظ ابن كثير في تفسيره الشهير. ومما ورد في كتبهم وكتب المحدثين والفقهاء أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الإسلام تحريما تُحِلُّهُ الكفارة كما تُحِلّ الرجعة تحريم الطلاق.

(50) عبارة القرافي هنا رحمه الله : «فيكون سبباً له (اي للتحريم)، والإنشاء من خصائصه أنه سبب لمدلوله، وثبوت خصيصية الشيء يقتضي ثبوته، فيكون (اي الظهار) إنشاء كالطلاق، وهي تزيد عبارة الشيخ البقوري وضوحا وبيانا اكثر.

قلت : هذا من أبْعدِ شيء، بل الظاهر بالصريح ما يدل على القصد نصّاً، والكناية ما يدل على القصد من الظهار لا كذلك، كما الأمر في الطلاق.

ونقل شهاب الدين أقوالا للفقهاء، هي تدل بظاهرها على أن الظهار كالطلاق إنشاء وليس خبراً من الأخبار، وتكلم على ما نقل، رجاء أن يتحقق له ما ادعاه من أن الظهار خبر لا إنشاء، والظاهر خلاف ما يقول شهاب الدين في هذه المسألة، وقد اعترف بذلك آخر الفصل وقال : لم أر أحدا تعرض لأقاويلهم على هذا الوجه، ويريد بالتأويل، ثم قال : بل ظاهر كلامهم أن الظهار انشاء كالطلاق، والله أعلم بمرادهم، غير أن الذي تقتضيه القواعد قد أوضحته لك غاية الإيضاح.

قلت : قد ظهر إيضاحه أنه كلا إيضاح، واستدلاله ضعيف، والله أعلم.

المسألة الثانية : إذا قال لامرأته : أنت طالق ولا نية له، المتبادر إلى الأفهام أنه يلزم الطلاق بالوضع اللغوي، بخلاف الكنايات، وليس كذلك، بل إنما يفيده بالوضع العُرفي، وأصل وضعه لغة في إزالة القيد، كان ذاك القيد أي شيء، لا يتخصص بشيء ما، ثم تخصيص ذلك بإزالة قيد ما، نقل عن ذلك العام إلى ذلك الخاص بالمجاز إن كان غير قيد العصمة، وبالعرف إن كان قيد العصمة، ولا يلزم أن يكون الناقل شرعا بل الناقل يكون شرعا أو غيره، ولهذا نقول : الحقائق أربعة : الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية الخاصة، والعامة، فهذه حقيقة عرفية عامة، لأن العرب نقلت هذا النقل، والعرب هي التي جعلت أسماء العقود إنشاءات بعد أن كانت إخبارات(51).

51) قال ابن الشاط هنا : لا نسلم له (للقرافي) أن قول القائل لامرأته : أنت طالق، عبارة عن إزالة مطلق القيد، بل الظاهر من اللغة أنه لفظ موضوع فيها لإزالة قيد عصمة النكاح او للإخبار عن ذلك. وما استدل به من أن لفظ الطاء واللام والقاف موضوعة في اللغة لإزالة مطلق القيد لا يسلَّم أيضاً، وهو دعوى، وذلك هو المسمى عند النحاة بالاشتقاق الكبير، وليس بقوي عند المحققين. وما قاله من أن لفظ أنت طالق، دلالته على انشاء إزالة قيد العصمة عرفية لغوية، يتجه لرجحان دعوى المجاز على دعوى الاشتراك. اهـ.

وفائدة الفرق بين أن يكون لفظ الطلاق يفيد الطلاق وضعا أوعرفا، أنا إذا قلنا : وضعاً، فالأصل أن يلزم به الطلاق حتى ياتي ما يدل على أنه لا يراد به ذلك، وإذا قلنا : عرفاً، فالأصل أن لا يلزم به الطلاق حتى يتحقق ذلك العرف في ذلك الزمان، فإن العرف يختلف بحسب العوائد(52).

المسألة الثانية : وقع لمالك في التهذيب وغيره أن قول القائل : «حبلك على غاربك» يلزمه الطلاق الثلاث، ولا تُقبَلُ نيته أنه أراد أقل منها. وقال ابن القاسم : قول القائل : أنا منكِ بائن، وأنت مني بائنة، لا يُنَـوَّى قبل الدخول ولا بعده، بل يلزمه الثلاث. وإذا قال في الخلية والبرية والبائن : لم أُرِد طلاقا، فإن تقدم في كلامه ما يكون هذا جوابا له صُدّقَ، وإلا فلا. وقال الشافعي : النية تابعة لما ينويه من العدد. وقال أبو حنيفة : إن نوى الثلاث لزمه الثلاث، أو واحدة فواحدة، وكذلك قولهما في حبلك على غاربك. وقال ابن حنبل : يقع الطلاق بالخلية والبرية والبائن، وحبلك على غاربك(53) والْـحَقي بأهلك، والبتة، والبتْلة بغير

(52) ومثل هذا الكلام نجده هنا كذلك عند ابن الشاط بعد نفيه وسلبه الصحة عما جاء في كلام القرافي في المسألة، فقال : فإنه كما يتبدل العرف من العرف، كذلك يتبدل العرف من اللغة، وإلزام العقود من الطلاق وغيره مبني على نية المتكلم أو عرفه، لا على اللغة ولا على عرف غيره، هذا فيما يرجع إلى الفتوى. وأما ما يرجع إلى الحكم فأمر آخر لمنازعة غيره له، فإنما يحكم بعرفه لا بنيته، لاحتمال كذبه فيمايدعيه من النية، فالحكم مترتب على العرف، سواء كان ذلك العرف ناقلا عن اللغة أم عرف سابق عليه ناقل عن اللغة.

وعلى الجملة، فالاعتبار بالاستعمال الجاري في زمن وقوع العقد، فإن كان لغة جرى الحكم بحسبه، وإن كان عرفاً ناسخاً لها أو لعرف ناسخ لها فكذلك، هذا إن لم يقصد ما رأيته، فإن لفظه فيه احتمال. انتهى كلام ابن الشاط رحمه الله، وهو كلام دقيق ومفيد، يفيد المفتي والقاضي في كثير من نوازل الأحكام والقضايا، لا في هذه المسألة فقط التي هي محل تعليقه وتحقيقه، والله أعلم.

(53) الغارب في اللغة هو الكاهل، أو ما بين الظهر والسَّنام والعنق في الدابة. وأصل هذا التعبير أن راكب الدابة إذا أراد أن يطلقها تسير في المرعى كما شاءت، فإنه يطلق إمساكه بلجامها، ويضعه على ظهرها لتنطلق حرة في المرعى. وكذلك جاءت كلمة خلية من الخلو، وهو الفراغ، وبرية من البراءة، حيث تكون الزوجة خالية وفارغة من علاقتها وعصمتها الزوجية، وبريئة منها بحكم انحلال ميثاق الزوجية بالطلاق. وهذه الألفاظ والعبارات هي من ألفاظ الكناية الصريحة في الطلاق.

نية، لشهرتها، وَيَلْزَم بالخلية، والبرية، والحرام، والحقي بأهلك، وحبلك على غاربك، ولا سبيل لي عليك، وأنت علي حرام، واذهبي، وتزوجي، وغط شعرك، وأنت حرة،

= فقد قسم الفقهاء ألفاظه إلى أربعة أقسام هي :

اللفظ الصريح، وهو ما فيه لفظ الطلاق، فيلزمه الطلاق بأية صيغة، مثل طلقتك، أو أنت طالق.. الخ

والثاني الكناية الظاهرة أو الصريحة، وهي التي جرت العادة أن يطلق بها بالشرع أو في اللغة، كلفظ التسريح أو الفراق، وكقوله لها : انت بائن، أو بتَّة أو بَتلة (من البتل وهو القطع)، وما أشبه ذلك، فحكم هذا كحكم الصريح. وقال الشافعي : يرجع إلى ما نواه ويصدق في نيته.

والقسم الثالث من ألفاظ الطلاق الكناية المحتملة كقوله لها : إلحقي بأهلك، واذهبي، وابعُدي عني، وما أشبه ذلك، فهذا لا يلزمه الطلاق إلا إن نواه، وإن لم ينوه قبل قوله في ذلك.

والقسم الرابع ما عدا الصريح والكناية من الألفاظ التي لا تدل على الطلاق، نحو اسقني ماء، وإن أراد به الطلاق لزمه على المشهور، وإن لم يرده لم يلزمه.

وموضوع الطلاق والفاظه ذكرها كثير من الفقهاء في كتبهم، وتوسعوا فيه ودققوا، فأعطوه حقه من البحث والدراسة واستخلاص الاحكام المتعلقة به، صونا للعلاقة الزوجية من ان تكون فيها شبهة، وصيانة للأنساب من الاختلاط، وصونا للاعراض من المساس بها فجزاهم الله خيرا.

قال الشيخ أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله في رسالته الفقهية الشهيرة : «ومن قال لزوجته : أنت طالق البتَّة فهي ثلاث، دخل بها أم لم يدخل... قال شارحها الشيخ أبو الحسن رحمه الله : «ولا ينوَّى» بضم الياء وفتح النون وتشديد الواو، أي لا يسأل عن نيته، ولا تطلب منه). وقال : ما ذكره هو مذهب المدونة، وشهره ابن بشير، وقيل: ينوَّى في التي لم يدخل بها، وشهره ابن الحاجب فيها وفي سائر الكنايات الظاهرة.

ثم قال ابن أبي زيد : فإن قال لها : أنت بريَّة أو خلية أو حرام، أو حبلك على غاربك، فهي ثلاث في التي دخل بها، وينوَّى في التي لم يدخل بها، أي ينوَّى في عدد الطلاق لا في إرادة غيره اهـ.

وقد أتى الشيخ علي العدوي الصعيدي رحمه في حاشيته على شرح أبي الحسن على الرسالة بمعاني هذه الكلمات، وبيان مدلولاتها فقال : برية من البراءة اي برية من الزوج، وخلية، أي خلا الجسم من عصمة النكاح، وحرام، اي ممنوعة مني للفرقة، وحبلك على غاربك، أصله أن يفسخ خطام البعير عن أنفه، ويلقى على غاربه، وهو مقدم سنامه، ويسيب للرعي، فكأن الزوج يقول لها : قد سيبتك وصرت مستقلة لا زوج لك.

قلت : وسياتي كلام مهم جدا لكل من شهاب الدين القرافي، وقاسم ابن الشاط حول هذه الالفاظ وكناياتها، وإلى اي حد يمكن حملها على الطلاق في كل الأزمان والأحوال كما نص عليه الفقهاء في مختلف كتبهم، وهو كلام يدعو الى التأمل جيدا، وأخذه بعين النظر البعيد والتفكير السديد، وذلك في آخر التعليق رقم 59 من هذه المسألة الثالثة التي هي موضوع التعليقات.

الثلاث. وقال أبو حنيفة في ذلك كله بواحدة. وقال ابن العربي : الصحيح أن حبلك على غاربك، والخلية، والبرية، والبتة، والبتلة، واحدة، (أي طلقة واحدة).

وإذا قال الرجل : كل حلال علي حرام، حرم الأزواج، إلا أن يخرجهن بنيته أو بلفظه، ولا يخرج غيرهن، وقال ابن عبد الحكم : لا شيء عليه إذا كان من بلد لا يريدون به الطلاق. وقال صاحب الاستذكار[54]. في الحرام أحد عشر قولا. قال الإمام أبو عبد الله[55] : وأصل اختلاف الأصحاب في الألفاظ، أن اللفظ إن تضمن البينونة والعدد، نحو أنت طالق ثلاثا لزم الثلاث. ولا ينوّى — اتفاقا — في المدخول بها وغير المدخول بها، وإن دل على البينونة فقط فيُنظَر، هل تمكن البينونة بالواحدة أو تتوقف على الثلاث إذا لم تمكن معاوضة، فإن أمكنت فواحدة، وإلا فالخلاف، فإن دل على عدد، غالبا، ويستعمل في غيره نادراً، فهل يحمل على الغالب عند عدم النية أو على النادر مع وجوده في الفتيا، وإن تساوى الاحتمال وتقارب قُبلت نيته في الفتوى والقضاء، وإن عدمت النية فهل تحمل على الأقل، استصحابا للبراءة الأصلية، أو على الأكثر احتياطا[56].

(54) هو الحافظ الحجة، إمام الفقه والسنة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الاندلسي، المتوفى سنة 463. ويعتبر كتاب الاستذكار هذا من أجل وأعظم مؤلفاته العلمية القيمة، شرح به بعد التمهيد ما جاء في موطأ الامام مالك رحمه الله شرحا واسعا مفصلا، ومرتبا على أبواب الموطأ، ولم يطبع منه فيما أعلم إلا جزآن، والآثار، وليس هو اختصارا للتمهيد كما قيل، واختصره بعد ذلك في كتابه الكافي الذي طبع مؤخرا.

(55) المراد به — كما صرح به القرافي هنا — ابو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المتوفى سنة 536، أحد اعلام المذهب المالكي، مؤلف شرح البرهان، وشرح التلقين للقاضي عبد الوهاب البغدادي شرحا جليلا لا يزال في عالم المخطوطات.

(56) قال القرافي هنا رحمه الله : والمشهور في الحرام أنها تدل على البينونية، وأنها لا تحصل في المدخول بها إلا بالثلاث، وفي غيرها بالواحدة، ولكونها غالبة في الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث، وينوّى في الأقل. والقول بعدم البينوية بناء على عدم ثبوتها وعدم وضعها للثلاث في العرف، كقوله : أنت طالق ثلاثا. والقول بالواحدة البائنة مطلقا، بناء على حصول البينونة قبل الدخول وبعد الدخول، وأنها لا تفيد عددا. ونقل عن ابن سلمة أنها واحدة رجعية، بناء على أنها كالطلاق. قال : وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ، انتهى كلام القرافي رحمه الله.

إذا ثبت ما ذكره الفقهاء فنقول: (57)

إنما تصير هذه الألفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله بنقل العرف لها في رتب :
إحداها أن ينقلها عن الإخبار إلى الإنشاء.

وثانيها أن ينقلها لرتبة أخرى، وهي إنشاء زوال العصمة الذي هو إنشاء خاص، أخص من مطلق الإنشاء، فإن القاعدة أن الدال على الأعم غير دال على الأخص.

وثالثها : أن ينقلها العرف الى المرتبة الخاصة من العدد، وهي الثلاث، فإن زوال العصمة أعم من زوالها بالعدد الثلاث، فلهذه الرتبة أشار الإمام أبو عبد الله. لكنه بقي في القاعدة التي أشار إليها أغوار لم يفصح بها وهو يريدها، وهي أمور.

= **قلت** : ومحل هذا — كما هو جلي وواضح من سياق الكلام، هو الطلاق بعد الدخول وقبله بلفظ الحرام وصيغته بأن يقول الزوج لزوجته : أنت علي حرام. أما مجرد الطلاق بألفاظه وصيغه المعهودة شرعا ولغة كقوله لها : طلقتك، أو أنت طالق، فهو بعد الدخول يعتبر طلقة رجعية، وقبل الدخول يعتبر طلقة بائنة بينونة صغرى، يمكن معها للزوج أن يتراجع ويعقد على زوجه من جديد مرة أخرى. وكل ما هناك أن المطلقة قبل الدخول لا عدة عليها، لقول الله تعالى في سورة الأحزاب : «**يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها، فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا**».

هذا وتجدر الاشارة في هذا الصدد الى ان قانون مدونة الاحوال الشخصية المغربية التي صدر بها الظهير الشريف في غشت 1957، والمطبقة في أحكام الزواج والطلاق نصت في بعض فصولها على ما ياتي :

ف. 46 : يقع الطلاق باللفظ المفهم له وبالكتابة، ويقع من العاجز عنهما بإشاراته المعلومة.

ف 60 : الحلف باليمين أو الحرام لا يقع به الطلاق.

ف 61 : الطلاق المقترن بعدد، لفظا أو اشارة أو كتابة، لا يقع إلا واحدا.

ف 62 : الطلاق المعلق على فعل شيء أو تركه لا يقع. ومعلوم أن حكم الامام وقراره في المسألة الفقهية يرفع الخلاف الواقع فيها، ويعمل بحكمه فيها، كما نص على ذلك أهل العلم والفقه في الدين.

(57) هذا الكلام للقرافي، وليس للبقوري كما قد يتبادر الى الذهن.

أحدها أن هذه الإفادة عرفية لا لغوية[58]، وأنها نَقلتْهُ بالنقل العرفي لا باللغوي.

وثانيها أن مجرد الاستعمال وإن تكرر لا يكفي في النقل، بل لا بد من حالة لا يحتاج فيها إلى نية في فهم ذلك المعنى من ذلك اللفظ المنقول، فهذا هو المنقول.

فإذا تقررت هذه القاعدة على هذا، فظاهرٌ أن أكثر هذه الالفاظ لا نجد أحدا في بلدنا يذكرها، فضلا عن أن يعرف مقتضاها، فضلا عن أن ينوي بها شيئاً مَّا أم لا.

فإذا كنا نقول : إذا تكررت فلا يلزم بها شيء بمطلق التكرار إلا إذا نوى، فأحرى وأولى أن لا يلزم بها شيء في بلاد لا تستعمل فيها إذا لم ينو، ولفظ الحرام يستعمل وتختلف الحال فيه. ففي بلاد مصر هو دال على مطلق الطلاق. أما على الثلاث فلا، هكذا قال شهاب الدين رحمه الله. فلو كان إطلاقه في بلد يستعملونها فيها على الثلاث لزمه الثلاث. قال : وإياك أن تقول : إنا لا نفهم منه الا الطلاق الثلاث، لأن مالكا قاله، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأنه غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلا من جهة الاستعمال والعادة، ويحصل لك ولسائر العوام على السواء.

وإذا تقرر هذا فيجب علينا أمور :

أحدها أن مالكا وغيره إنما أفتوا بهذه الأحكام في هذه الالفاظ، لعوائد كانت في زمانهم اقتضت نقل تلك الالفاظ للمعاني التي أفتوا بها، صونا لهم عن الزلل.

وثانيها أنا إذا وجدنا زمانا عاريا عن تلك العادة وجب علينا أن لا نقضي

---

(58) عبارة القرافي : «أحدها أن هذه الألفاظ عرفية لا لغوية، وأنها تفيد بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي».

وعلق عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله في ذلك صحيح ظاهر.

بتلك الأحكام(59)، كما نقول في النقود وغيرها، حيث نقضي بالسكة التي وقع التعامل بها في ذلك الوقت، وكذلك نفقات الزوجات تختلف بحسب العوائد.

وبالجملة، أشياء كثيرة يُقضَى فيها بحسب العوائد، فوجب أن تكون الفتوى متغيرة بحسب العادة، وإلا كان ذلك غلطا بينا بإجماع.

فعلى هذا، فالحق أن أكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها إلا الوضع اللغوي، وكانت حقيقة لا يلزم بها طلاق ولا غيره إلا بالنية، وإن لم تكن له نية لم يلزمه شيء حتى يحصل فيها نقل عرفي، ذلك النقل العرفي ثابت في ذلك الزمان، يوجب بها ذلك الطلاق، أي نوع كان، فيتبع على ما هو عليه.

فإن قلت : ما ذكرته من الحق يتعين اتباعه، فما سبب اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في هذه الالفاظ، ومن بعدهم من العلماء؟

---

(59) عبارة القرافي رحمه الله أتم وأكمل، وهي : اذا وجدنا زماننا عريا عن ذلك وجب علينا ألا نفتي بتلك الاحكام في هذه الالفاظ، لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام، كما نقول في النقود وغيرها.

وقد انتهى الإمام القرافي في كلامه هنا إلى مراعاة العوائد في الفتوى، وأنه متى تغيرت العادة في المسألة تغير الحكم بإجماع المسلمين، وحرمت الفتيا بالاول. قال : «وإذا وضح لك ذلك اتضح لك أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء، من الفتيا في هذه الألفاظ (أي الفاظ الكناية الظاهرة مثل حبلك على غاربك، أو أنت برية أو خلية الخ) بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع، وأن من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ما هي عليه، بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك أنه على الصواب، سالم من هذه الورطة العظيمة» اهـ كلام القرافي.

وقد علق الفقيه المحقق قاسم بن الشاط على ذلك بقوله : ما قاله القرافي ظاهر صحيح. والله أعلم.

ثم قال ابن الشاط بعد ذلك : المستعمل لهذه الألفاظ، إن كان استعماله إياها، وفيها عرف وقتي لزم حملها عليه، وإلا فعلى الشرعي، وإلا فعلى العرفي، وإلا فعلى اللغوي. فإن أفتى الفقيه الوقتي بهذا الترتيب عند وجود العرف الوقتي فهو مصيب، وإن أفتى عند وجود العرف الوقتي باعتبار العرف الشرعي أو اللغوي العرفي أو اللغوي الاصلي وألغى العرف الوقتي فهو مخطىء. انتهى كلام ابن الشاط رحمه الله.

ومما ذكره الامام القرافي هنا، رحمه الله، وزاده توضيحا وبيانا وتفصيلا، واختصره الشيخ البقوري فلم يذكره، وهو كلام مهم ومفيد في هذا الموضوع قول القرافي رحمه الله :

قلت : سبب اختلافهم، اختلافهم في وقوع النقل العرفي، هل وجد فيَتّبع، أو لم يوجد فيتبع موجِب اللغة؟ وإذا وجد النقل فهل في أصل الطلاق فقط، أو فيه مع البينونة، أو مع العدد، لما تقدم تقريره، وإذا لم يوجد نقل عرفي ونُفِيَ موجب اللغة، فهل نلاحظ نصوصا(60) اقتضت حكما في مثل هذه، وتقاس هذه عليها أم لا ؟

فإن **قلت** : فلعل مدرك مالك نـصّ أو قياس، فتستمر فتاويه في جميع الأعصار والأمصار، ولا تتغير بتغير العوائد، وعلى هذا يكون المفتي بالمنقول في الكتب قال صوابا لا خطأ، ولم يجتمع مع مالك حتى يسأله عما في نفسه، ومع الاحتمالين لا تتعين التخطئة، ويجب اتباع موجِب المنقولات عن الأئمة من غير اعتراض، لأننا مقلدون لهم لا معترضون عليهم. **قلت** : الجواب عن هذا السؤال من وجوه :

= «ومن الأغوار التي لم ينتبه إليها الإمام أبو عبد الله المازري أن المفتي إذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظة من هذه الألفاظ، وعُرْف بلد المفتي في هذه الالفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الأحكام، لا يفتيه بحكم بلده، بل يسأله : هل هو من أهل بلد المفتي فيفتيه حينئذ بحكم ذلك البلد، أو هو من بلد آخر، فيسأله حينئذ عن المشتهر في ذلك البلد فيفتيه به، ويحرم عليه أن يفتيه بحكم بلده، كما لو وقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم حرم على الحاكم أن يلزم المشتري بسكة بلده، بل بسكة المشتري إن اختلفت السكتان، فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها. وبالاحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين، فإنهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الامصار في سائر الاعصار، وذلك خلاف الاجماع. وهم عصاة آثمون عند الله تعالى، غير معذورين بالجهل، لدخولهم في الفتوى وليسوا اهلا لها. ولا عالمين بمدارك الفتوى وشروطها واختلاف أحوالها.

فالحق أن هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي، وانها كنايات خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية، وإن لم تكن له نية لم يلزمه شيء حتى يحصل فيها نقل عرفي كما تقدم بيانه، فيجب اتباع ذلك النقل على حسب ما نقل اللفظ اليه من بينونة أو عدد أو غير ذلك، فهذا هو دين الله الحق الصريح، والفقه الصريح اهـ.

وقد رأيت أن أنقل هذا الكلام للقرافي، من كتاب الفروق على ما فيه من طول لأهميته ودقته، ولكون ما قاله في الالفاظ المستعملة في الكنايات الصريحة للطلاق، جاء على خلاف ما هو عِندَ جل الفقهاء في كتبهم دون تبيين وتفصيل في ذلك. فليتأمل، والله أعلم الحقِّ والصواب.

(60) في نسخة ح : فهل يلاحظ نصوص (بالبناء للمجهول).

(61) هذا التساؤل وأجوبته من كلام القرافي في هذا الموضوع، ليست من كلام البقوري، وإنما هو ناقل لذلك وملخص له.

وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : سبق القول في ذلك، وأن المعتبر العرف الوقتي إن كان، وإلا فالشرعي، وإلا فالغوي، وإلا فالأصلي، فإن أراد ذلك فما قاله صحيح.

أحدها أن المعرفة(62) بأن الألفاظ المذكورة هي في اللغة للإخبار، وما دلت على الإنشاء إلا بالنقل، وهي مما ندركه(63) إدراكا بينا. وأيضا لا يمكن أن يكون مدركهم القياس، فإنا نعلم ما يتعلق بالقياس من شرائطه وغيرها، وعلمنا بذلك يدفع ادعاء القياس. وأيضاً فالإمام أبو عبد الله المازري ممن له الامامة في العلوم والمشاركة، وقد تقدم ما قاله في هذه المسألة من القواعد، وأشار إلى ما قلناه من أن سبب الخلاف فيها راجع إلى العوائد، وأيضا فالناظر في المسائل الفقهية نظر تحقيق، ما يعرف أنه وجَد فيها مدرَكا مناسبا إلا العوائد، والخروج عنها التزام للجهالة من غير معنى مناسب(64).

المسألة الرابعة : إعلم أن الإنشاء كما يكون بالكلام اللساني، كذلك يكون بالكلام النفساني(65). وبيانه أن نقول : إن الألفاظ تابعة لما في النفس، فالذي يصدر منه الإنشاء باللفظ ما صدر منه إلا بعد تصور الإنشاء بباطنه، فإذا لم يكن فكيف يقع الكلام اللساني ترجمانا لما في النفس حتى تنتقل الأملاك عن طيب نفس(66) الذي لا يصح بغير طيب النفس.

(62) في نسخة ح : أن العرف.

(63) في نسخة ح : مما يدركه (بالياء)، فيكون الضمير عائدا على الإمام مالك أو المفتي في هذه المسائل، ويمكن أن يكون بصيغة الجمع (يدركونه) فيكون الضمير عائدا على مجموع الفقهاء المفتين في هذه المسائل على مقتضى مذهب الإمام مالك، وصيغة الجمع تتناسب مع العبارة الآتية بعدها وهي : «وأيضا لا يمكن أن يكون مدركهم القياس..»

(64) قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان في مجال المعاملات، قاعدة مقررة عند علماء الفقه والأصول، وقد توسع فيها وفي الحديث عنها أحد الأئمة والفقهاء الأعلام الحافظ الحجة ابن قيم الجوزية رحمه الله، وذلك في الجزء الاول من كتابه الشهير والذائع الصيت مشرقا ومغربا، أعلام الموقعين. فليرجع اليه من يرغب في التوسع في ذلك حتى يكون على بينة وبصيرة من أمره في هذه المسألة، وكذا في مسائل الفقه المتعلقة بهذا الموضوع وفي الفتوى في الدين.

(65) ومنه البيت القائل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعِلَ اللسانُ على الفؤاد دليلا

(66) هكذا في النسختين، ولعل في الكلام حذفا، تقديره هكذا :

ذلك النقل أو الانتقال الذي لا يصح بغير طيب النفس، ذلك أن كلمة طيب نفس، نكرة، واسم الموصول الذي معرفة، ومطابقة الصفة للموصوف في التعريف والتنكير، من القواعد النحوية المشهورة، فكان ذلك هو الباعث على ذلك التقدير، فلينظر وليتأمل.

قال شهاب الدين : ويدل على هذا أن الله تعالى أنشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الصلاة، وأنشأ الأحكام، ثم أنزل القرآن دالا على ذلك ومترجما عليه(67)، وفرض القرافي سؤالين :

أحدهما : كيف يتصور إنشاء الأحكام في الأزل ولا محكوم عليه؟

والثاني : كيف يتصور الإنشاء سابقا من غير طروّ على خبر؟ فقال :

يتصور الإنشاء للإيجاب على نوع ما يوجب الوالد على ولده الذي هو في البطن إذا كان لم يوجد، واشتراط الطرو على الخبر، ذلك في الإنشاء الكائن في الألفاظ لا في الكائن في(68) الكلام النفساني، وقال : ولا يصح أن تكون أخبارا، فإن من أطاعها أثِيبَ، ومن خالفها عوقب، لأنها لا تقبل صدقا ولا كذبا لذاتها. وأيضاً فكان يلزم الخلف لوقوع العفو عن العصاة، وأيضاً، فلو كانت أخبارا عن إرادته تعالى لوجب نفوذ مقتضاها. وذلك لا يصح، للإجماع على العفو(69).

قلت : مما يرد على شهاب الدين أن خاصية الانشاء هو ما يترتب(70) عليه حكم من الأحكام، ولا شيء يترتب على الكلام النفساني من الأحكام،

---

(67) عبارة القرافي أكثر ظهورا ووضوحا حيث قال :

الصورة الأولى الدالة على أن الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني، أنَّ الله سبحانه وتعالى أنشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر، وأنزل القرآن الكريم دالا على ما قام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى : «أقم الصلاة لدلوك الشمس»، فإن الكتب المنزلة هي عندنا أدلة الاحكام لا نفس الاحكام، وإلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول، وقس على ذلك جميع الاسباب الشرعية، وكذلك القول في الشروط كالحول في الزكاة، والطهارة في الصلاة، وكذلك الموانع الشرعية كالكفر مانع من الميراث، والحدث من الصلاة، وغير ذلك من الموانع، وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك انما هو أدلة على ما قام بذات الله تعالى.

الصورة الثانية : الاحكام الشرعية الخمسة وهي : الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة، كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة، وغير ذلك من أدلة الشرع إنما هي أدلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك.

(68) في نسخة ح : عن الكلام.

(69) قال ابن الشاط هنا : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(70) في نسخة ح : ما يترتب بصيغة المضارع، وهي متناسبة مع ما بعدها.

لا بحسَبِ الكلام القديم ولا بحسب الكلام الحديث، وإنما الترتب على الكلام اللساني.

المسألة الخامسة : اختلف العلماء في الطلاق بمجرد الكلام النفساني، فقال أبو الوليد بن رشد : إذا اجتمع الكلام اللساني والنفسي لزم الطلاق، فإذ انفرد أحدهما عن الآخر فقولان، وهذا بناء على أن الكلام النفساني يكون إنشاء كما يكون الكلام اللساني. وكذلك اليمين أيضا وقع الخلاف فيها. هل تنعقد بإنشاء كلام النفس وحده أو لا بد من اللفظ(71).

قلت : أحد القولين مبني على ما ذكره. ومن قال : لا يلزمه فما ذلك إلا لأنه لا إنشاء في النفس وإنما يكون الإنشاء في الكلام اللساني، إذ لو كان لترتب عليه أثره، وذلك باطل، فكلامه جل وعلا في القدم، ولم يترتب حكم من الأحكام إلا على القرآن من حيث اللسان العربي، وأما على النفسي فلا.

(71) ومما جاء له في المقدمات في هذا الموضوع قوله :
«واختلف بماذا يلزم (أي الطلاق المطلَق) على ثلاثة أقوال : أحدها أنه يلزم بمجرد النية دون القول، وهي رواية أشهب عن مالك في كتاب الأيمان بالطلاق. والثاني أنه يلزم بمجرد القول دون نية. والثالث أنه لا يلزم إلا باجتماع القول والنية، وهذا فيما بينه وبين الله، وأما في الحكم الظاهر فلا اختلاف بين أهل العلم أن الرجل يحكم عليه بما أظهر من صريح القول أو كناياته، ولا يُصدَّق أنه لم ينوه ولا أراده إن ادعى ذلك على مذهب من يرى أن الطلاق لا يلزم بمجرد القول حتى تقترن به النية.
وأما أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، فقال في كتابه القيم : بداية المجتهد ونهاية المقتصد عن هذه المسألة ما نصه : قال في معرض كلامه عمن قال لزوجته : أنت طالق، وادعى أنه أراد بذلك أكثر من واحدة : اثنتين أو ثلاثا : فقال مالك : هو ما نوى وقد لزمه، وبه قال الشافعي، إلا ان يقيد فيقول : طلقة واحدة، وهذا القول هو المختار عند أصحابه. وأما أبو حنيفة فقال : لا يقع ثلاثا بلفظ الطلاق، لأن العدد لا يتضمنه لفظ الأفراد لا كناية ولا تصريحا، إلى أن قال (أي ابن رشد) : وهذه المسألة اختلفوا فيها، وهي من مسائل شروط ألفاظ الطلاق، أعني اشتراط النية مع اللفظ أو بانفراد أحدِهما. فالمشهور عن مالك أن الطلاق لا يقع إلا باللفظ والنية، وبه قال أبو حنيفة. وروي عنه أنه يقع باللفظ دون النية، وعند الشافعي أن لفظ الطلاق الصريح لا يحتاج إلى نية، فمن اكتفى بالنية احتج بقوله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات» ومَنْ لَمْ يعتبرْ النية دون اللفظ احتج بقوله صلى الله عليه : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما حدثت به أنفسُها» والنية دون قول، حديث نفس، قال : و ليس يلزم من اشتراط النية في العمل في الحديث المتقدم أن تكون النية كافية بنفسها.

قال شهاب الدين رحمه الله :

وبعض الناس قاس لزوم الطلاق على لزوم الكفر بالكلام النفسي، قال : وهو غلط، لأن الكفر لا يقع بالإنشاء، إنما يقع بالإخبار والاعتقاد، وكذلك الإيمان والاعتقاد من باب المعلوم والمظنون لا من باب الكلام، وهما بابان مختلفان، فلا يقاس أحدهُما على الآخَرِ.

قال : ومِن وجه آخر أن الصحيح أن الإيمان لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد، بل لا بد من النطق باللسان، فينعكس على هذا، ويقال له : لا بد من النطق باللسان كما الامر في الإيمان إن سُلِّمَ أن الباب واحد[72].

المسألة السادسة : في الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشاء[73].

الواقع اليوم أن الشهادة تصح بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل، فيقول الشَّاهِدُ : أشهد بكذا عندك أيدك الله. ولو قال : شهدت بكذا أو أنا شاهد

(72) كلام القرافي هنا رحمه الله يزيد القارىء وضوحا وبيانا اكثر، وهو قوله : ومن وجه آخر هو أن الصحيح في الإيمان لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد، بل لا بد من النطق باللسان مع الإمكان، على مشهور مذاهب العلماء كما حكاه القاضي عياض في الشفا وغيره، فينعكس هذا القياس على قائسه على هذا التقرير، ويقول : وجب أن يفتقر (أي الطلاق بالكلام النفسي) إلى اللفظ قياسا على الإيمان بالله تعالى إن سُلّم له أن البابين واحد، فكيف وهما مختلفان، والقياس انما يجري في المتماثلات.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة الخامسة وحكايته لاختلاف الائمة والعلماء في الطلاق، واستحسانه لعبارة بن الجلاب، القائلة بأن من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم، ثم بدا له العدول عنه، لا يلزمه طلاق اجماعا، قال ابن الشاط :
ما قاله القرافي في هذه المسألة إلى آخرها صحيح ظاهر.

أقول : وفي مسألة الإيمان والجمع فيه بين الاعتقاد بالجَنَانِ، والنطق باللسان، والعمل بالجوارح والاركان، تحضرنا عبارة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله حين قال في الباب الأول المتعلق بالتوحيد من رسالته الفقهية الشهيرة : «وأن الايمان قولٌ باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح، يزيد بزيادة الاعمال وينقص بنقصانها، فيكون فيها النقص وبها الزيادة، ولا يكمل قول الايمان الا بالعمل، ولا عمل وقول الا بالنية».

(73) هذا الفرق ورد ذكره عند الامام القرافي في هذه المسألة : ج 1 ص 53 من كتاب الفروق. الطبعة الأولى 1344 هـ.

بكذا لم يقبل منه. والبيع يصح بالماضي دون المضارع عكس الشهادة. فلو قال : أبيعك بكذا، أو أبايعك بكذا(74) لم ينعقد. وإنشاء الطلاق يقع بالماضي نحو طلقتك، واسم الفاعل على نحو : أنت طالق ثلاثا، دون المضارع نحو : أطلقك ثلاثا.

وسبب هذا الفرق هو الجري على العادة في العرف، فإن العرف هو المتبع في هذا، وإن صار العرف إلى عكس تلك الأشياء تبعناه(75).

---

(74) في كل من نسخة ع، وح : أبايعك، وكذا في طبعة كتاب الفروق، ويظهر أن هناك تصحيفا للكلمة في المخطوطتين، وكذا في طبعة الكتاب الاصلي، وأن الصواب أنا بائعك (أي بائع لك) بصيغة اسم الفاعل التي هي موضوع الكلام والسياق، حيث ذكر إن الشهادة تصح بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل، والبيع يصح بالماضي دون المضارع (أيْ واسمُ الفاعل كذلك، عكس الشهادة)، ذلك أن اسم الفاعل يدل حقيقة على الحال، كما يدل عليه المضارع المجرد عن الحروف التي تصرفه للاستقبال كالسين وسوف ولن.

أمّا استعمال الفعل أبايع من الفعل بايع الرباعي بمعنى باع، وتبايع فانه ينشأ عنهاتمثيل بفعل المضارع مرتين، دون ذكر مثال لاسم الفاعل،

(75) عبارة القرافي هنا : وسبب هذه الفروق بين الابواب، النقل العرفي من الخبر إلى الانشاء، فأي شيء نقلته العادة لمعنى، صار صريحا في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي، فيعتمد الحاكم عليه لصراحته، ويستغني المفتي عن طلب النية معه لصراحته أيضا، وما لم تنقله العادة لإنشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية، فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده، وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي، فإن اتفق وقت آخَرُ تحدث فيه عادة اخرى تقتضي نسخ هذه العادة وتجدُّدَ عادةٍ اخرى اتبعنا الثانية وتركنا الأولى، ويصير الماضي في البيع، والمضارع في الشهادة على ما تجدده العادة، فتأمل ذلك واضبطه. فمن لم يعرف الحقائق العرفية وأحكامها يشكل عليه هذا الفرق، وبهذا التقرير يظهر قول مالك رحمه الله : ما عده الناس بيعا فهو بيع، نظرا الى ان المدرك هو تجدد العَادَة.

وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذه المسألة بقوله : ما قاله القرافي في هذه المسألة من اعتبار معينات الالفاظ مبني على مذهب من يشترطها كما قال، فيصح تنقل العادات فيها بحسب العرف الحادث كما ذكر، والله أعلم.

ومبحث الفرق بين كلمات العادة والعرف والعمل ودلالتها بشيء من الدقة والتوسع يرجع فيه الى كتب اصول الفقه، خاصة منها كتب مقاصد الشريعة الاسلامية، وكذا الدراسات المختصة بهذا الموضوع كأطروحة الاستاذ الدكتور عمر الجيدي في موضوع العرف والعمل في المذهب المالكي، وغيره من المؤلفات قديما وحديثا في هذا المجال المتعلق بالعرف والعادة والعمل على اختلاف اقاليمه ومناحيه.

قال شهاب الدين رحمه الله :

قد ذيلنا الإنشاء بمسائل، فلنذيل الخبر بمسائل(76) :

المسألة الأولى : إذا قال : كل ما قلته في هذا البيت كذِب، ولم يقل شيئاً في ذلك الوقت قبل هذا القول، يلزم منه شيئان : أحدهما رفع الصدق والكذب عن الخبر معا، والثاني ارتفاع النقيض، وذلك كله لا يصح.

أما أنه لا يكون صدقا فلأن الصدق هو الخبر المطابق، ولا شيء كان ثمة يطابقه، وأما أنه ليس كذبا فلذلك المعنى أيضا. وأما ارتفاع النقيض فذلك من حيث إن الصدق عبارة عن المطابقة، والكذب عبارة عن عدم المطابقة، وهما نقيضان وقد ارتفعا.

وأجاب شهاب الدين رحمه الله بأن الخبر كذب، وكان فيه عدم المطابقة، وعدم المطابقة يصدق بوجهين :

أحدهما ألا يوجد المخبرُ عنه، والثاني أن يوجد مخالفا، وهي ها هنا بالوجه الاول، وهذا جواب عن الاشكالين. قال : ومثل هذا الخبر قوله : كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب، وكان لم يكذب قط، والجواب كالجواب. فإن كذب في جميع عمره أو في الثلث ثم قال : كل ما تكلمت به في جميع عمري أو في البيت صدق، فهذا الخبر كذب قطعا.

(76) عبارة القرافي رحمه الله : قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه، وهي حسنة في بابها، فنذيل الخبر ايضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف، ثم اخذ في ذكر المسائل كما هي عند البقوري هنا في هذا المختصر والترتيب.
وقد علق ابن الشاط على المسألة الاولى بقوله : ما قاله القرافي من لزوم ارتفاع الصدق والكذب ظاهر.

المسألة الثانية : هل يجوز الخلف في الوعيد أو الوعد(77)؟ والوعد والوعيد خبران، ولا يصح الخلف على الله في واحد منهما، قال بعض العلماء بالتفريق. والصحيح أنه لا يجوز فيهما معا، وهو مما يلزم منه ألَّا يبقى وثوق بشيء من وعيده، وذلك مضاد للحكمة التي الرجوع اليها أولى من ملاحظة باب الكرم، والله أعلم(78).

قلت : ذكر شهاب الدين أنه إن أريد بالوعد والوعيد صورة اللفظ وما دل عليه بوضعه اللغوي من العموم فهما سواء في جواز دخول التخصيص،

---

(77) من المعروف المسلم به أن كلمة وعد تستعمل في الخير، وكلمة الوعيد تستعمل في الشر والتهديد، ومنه قول القائل، يمدح نفسه بحسن الخلق، والوفاء بالوعد في الخير، وبِخُلْفِ الوعيد منه في الشر، وذلك شأن الكرام ذوي النفوس المومنة الكريمة والهمم العالية الطيبة.

وإني إذا إذا أوعدته أو وعدته   لَمُخْلِفُ إيعادي ومنجز موعدي

والكلمتان وردتا في القرآن الكريم، ومِنْ ذلك قول الله تعالى : «وعْدَ اللهِ لا يخلف الله وعده». وقوله سبحانه : «فذكر بالقرآن من يخاف وعيد» (أي وعيدي).

(78) قال شهاب الدين القرافي في أول هذه المسألة الثانية : وقع لابن نباتة في خطبة : الحمد لله الذي اذا وعد وفى، وإذا أوعد تجاوز وعفا، وحسَّنَ ذلك عنده ما جرت به العوائد به من التمدح بالوفاء في الوعد، والعفو في الوعيد، وأتى بالبيت السابق المذكور. قال : وقد أنكر العلماء على ابن نباتة ذلك.

ووجه الانكار وتقريره أن كلامه هذا يشعر بثبوت الفرق بين وعد الله ووعيده، والفرق بينهما محال عقلا إلخ...

وعلق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي في المسألة، فقال : جزم الشهاب بخطإ ابن نباتة، ويمكن أن يخرج لكلامه وجه، وهو أن وعد الله لا يخصصه إلا الردة لا غير، ووعيده يخصصه الإيمان والتوبة، والشفاعة، والمغفرة، ولا مقابل لها في جهة الوعد، فلما كان الوعد، مخصصاته أقل من مخصصات الوعيد صح أنْ يفرق بينهما، بناء على ذلك، وما ذكره من إيهام العفو عمن أريد بالوعيد ليس من الايهام الممنوع، والله أعلم.

والمعنى أن وعد الله لعبده المؤمن بالثواب والاجر على العمل الصالح، لا يحرمه منه ولا يحُولُ دون تحققه فيه إلا ردة الانسان عن دينه، وكُفْرُه به، لقول الله تعالى : «ومن يرتدد منكم فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة» كما أن وعيد الله لعبده الكافر وتهديده له بالعقاب والعذاب الاليم لا ينجيه منه إلا إيمان الانسان بربه، ودخوله في عباده المسلمين الصالحين.

وهذا لا يصح أن يكون مرادا في المسألة بوجه، ثم قال : وإن أريد بالوعد والوعيد من أريد بالخطاب مَمن قُصد بالإخبار عنه بالنعيم أو العقاب فمستحيل أن من أراده الله بالخير ألا يقع مُخْبَرُه، وإلا لحصل الخلف، ثم قال : فإذا أريد بالوعد هنا وبالوعيد صورة العموم صح التفريق.

قلت : قد مضى أن صورة العموم لا تصلح في الاعتبار.

المسألة الثالثة : إذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد، فقلنا : زيد ومسيلمة صادقان، أو زيد ومسيلمة كاذبان(79)، فالقضية ليست بصادقة، ولا كاذبة، ولزم الاشكالان المتقدمان.

فأجاب الامام فخر الدين بأن قال : هذه القضية في قوة قضيتين : الواحدة صادقة، والأخرى كاذبة، والتقدير : زيد صادق، ومسيلمة صادق. والواحدة صِدق، والأخرى كذب، فقال شهاب الدين رحمه الله : فوضع(80) المسألة على أن الإخبار عن المجموع لا عن المفردين(81)، فقال : والجواب الحق أني

(79) المراد به مسيلمة بن ثمامة، أحد بني عدي بن حنيفة، كان ممن وفَدُوا من بني حنيفة على النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يطمع في أن يجعل له النبي ﷺ الأمر بعده لكي يؤمن به ويتبعه، فلما يئس من ذلك ورجع مع قومه إلى بلده اليمامة (وهي بين نجد والبحرين)، استمر في كفره وعصيانه وادعى النبوة، فلذلك عُرِفَ واشتهر بمسيلمة الكذاب، وتبعه قومه في جهله وضلاله، وراسله النبي ﷺ يدعوه إلى الاسلام والهدى، وذلك بعد رجوع الرسول ﷺ من حجة الوداع. فلما توفي رسول الله ﷺ بعث اليه أبو بكر رضي الله عنه جيشا بقيادة عكرمة بن أبي جهل، وشرحبيل بن حسنة، ثم بعث اليه بعدهما جيشا كبيرا من المهاجرين والانصار بقيادة خالد بن الوليد، فحاصره مع المرتدين معه حتى قيل فيه : مسيلمة الكذاب، وانتهى أمره، واستراح المسلمون من ضلاله وادعائه وشره.

(80) في نسخة ح : فوقع، والأولى أوضح في المعنى.

(81) عبارة القرافي هنا أظهر، وهي قوله : وهذا الجواب (أي جواب فخر الدين الرازي) يبطل بتضييق الفرض بأن نقول : المجموع صادق أو كاذب، ونجعل الخبر عن المجموع، وهو مفرد في اللفظ، أو يقول المتكلم : أردت المجموع والإخبار عنه، ولم أرد الاخبار عن كل منهما، فيبطل هذا الجواب. والجواب الحق أن نلتزم في قولنا : هما صادقان، انه كذب، ووجْهه وتقريره أن الكذب نقيض الصدق كما تقدم تقريره، فإنه عدم المطابقة، الذي هو نقيض المطابقة، والمتكلم أخبر عن حصول المطابقة في المجموع، وفي كل واحد منهما، وليست كذلك، لأن الحقيقة تنتفي بانتفاء جزئها. فتنتفي المطابقة في المجموع بنفيها في أحدهما، ولا نشك أنها منفية في أحدهما فيكون الحق نفي المطابقة في المجموع، فيكون الخبر كذبا.

ألتزم من قولي : صادقان، أنه كذب، وهذا لأن القضية المركبة تُعدَم لعدم جميع أجزائها ولعدم جزء من أجزائها، فيقع عدم المطابقة، وذلك الكذب.

المسألة الرابعة : إذا قلنا : الانسان وحده ناطق، وكل ناطق حيوان، فينتج : الانسان وحدهُ حيوان، وهو كذب، مع أن المقدمة صحيحة، فكيف يُنتج الصادق الكاذبَ(82) وذلك يبطل الاستدلال.

والجواب أن الفساد إنما جاء من جهة أن المقدمة الأولى هي مقدمتان : إحداهما سالبة والاخرى موجبة، فإن قولنا : الانسان وحده ناطق، معناه أنه ناطق، وغيرِه غَيرُ ناطق، هذا هو مدلول وحده لغة، فإن جعلنا مقدمة الدليل من الموجبة وحدها صح الكلام، فإنه يصير : الانسان ناطق، وكل ناطق حيوان، نتج : كل انسان حيوان، وهذا صحيح. وإن جعلنا مقدمة القياس هي السالبة لم يصح الانتاج لفوات شرطه، فإن الشكل الاول، من شرطه أن تكون صغراه موجبة، وهذه سالبة، فلا يصح الانتاج، وإن جعلنا مجموع المُقَدمتين مقدمة واحدة امتنع أيضاً، فإنه لا قياس عن ثلاث مقدمات(83).

المسألة الخامسة : نقول : الفول يغذي الحمام، والحمام يغذي البازي، المقدمتان صادقتان، والنتيجة كذِب، إذ لا ياكل الا اللحم.

والجواب أن الفسادَ جاء من جهة عدم اتحاد الوسط، فإن قولنا : الفول يغذي الحمام، الاصل أن يقال : وكل ما يغذي الحمام يغذي البازي، ولم ناخذه بل أخذنا مفعول المحمول الذي هو الوسط، ولم يؤخذ معناه.

المسألة السادسة : تقول : كل زوج عدد، والعدد إما زوج أو فرد، ينتج : الزوج إما زوج أو فرد، وذلك كاذب مع أن المقدمات صادقة.

---

(82) كذا في نسخة ع، وعند القرافي : فكيف ينتج الصادق الخبر الكاذب. وفي نسخة ح : والكاذب بالواو، وهو يبدو خطأ من الناسخ.

(83) عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله جواب حسن، بناء على أن الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، وأما على أنه يخلو منهما فلا إشكال.

والجواب أن المحال انما نشأ من جهة أن المقدمة الثانية، من شرطها أن تكون كلية، وهي هنا مهمَلة، والمهملة في قوة الجزئية، وأيضا فقولنا : العدد إما زوج أو فرد، قضية مبعّضة(84).

وقال أرباب المنطق : إنما تكون كلية بأزمانها وأوضاعها، فإنْ لم تقع الاشارة إلى أن ذلك ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الاحوال على جميع التقادير وإلا لم تكن كلية(85).

إذا تقرر هذا، فنقول : ما تريد بقولك : العدد إما زوج وإما فرد؟ تريد به في أي حالة كان أو من حيث الجملة، فإن أردت الاول كان معناه العدد في حالة

(84) في هذه المسائل تعرض الامام القرافي وكذا تلميذه البقوري في هذا الاختصار الى كلمات ومصطلحات منطقية، يستعملها علماء المنطق في هذا العلم والفن وهي القضايا والمقدمات، والنتائج، والمحمول والوسط، والقضايا الجزئية والمهملة (أي الخالية من السور الذي هو كلمة كل)، وقد تعرضت لما يتعلق ببعض المصطلحات من الكلي والكلية، والجزئي والجزئية، وبينته في قاعدة سابقة.

أما المقدمات والنتيجة، فهي تتصل بموضوع القياس الاقتراني، والقياس عند المناطقة بصفة عامة : عبارة عن قول مؤلف من قضيتين أو أكثر، متى سلمت لزم لِذاتها قول آخر، فيشمل القياسَ الاقتراني والاستثنائي، والاقتراني هو الذي لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل، بل بمادتها ومعناها، مثل : العالم متغير، وكل متغير حادث، يعطي العالم حادث.

ففي هذا المثال قضية صغرى، وهي الجملة الاولى، وقضية كبرى مسوّرة بالسور الكلي وهي الجملة الثانية الكبرى، ونتيجته هي الجملة الثالثة. ويلاحظ أن آخر الجملة الاولى، وهي كلمة متغير، ويسمى المحمول، وأول الجملة الثانية وهي : «وكل متغير» ويسمى المحمول عليه، أنه قد حذف ذلك الوسط وأُلغِي من النتيجة التي قيل فيها : العالم حادث.

والتوسع في هذه المصلحات ومدلولاتها يطول، فيرجع اليها في علم المنطق وفنه، لأنها تساعد على فهم كلام الامام القرافي والشيخ البقوري رحمهما الله. وقد أشار الى ذلك في إيجاز واختصار العلامة الأخضري في متن السلم فقال :

ومـا من المقدمـات صغـرى	فيـجب اندراجهـا في الـكبرى
وذاتُ حدٍ أصغـر صُغـراهـا	وذاتُ حدٍ أكبـرٍ كبراهـا
وأصغـرٌ فذاك ذو انـدِراج	ووسطٌ يلغَـى لدى الانتـاج

(85) يبدو الكلام غير تام لعدم وجود جواب الشرط الذي يتوقف عليه تمام الكلام والمعنى. فالأوجه والأنسب كما جاء في الاصل عند التعليق على هذه المسألة. حذف كلمة وإلا من قوله : «وإلا لم تكن كذلك» فيبقى الكلام هكذا، «لم تكن كذلك»، على أنها جواب الشرط فيتضح المعنى.

كونه زوجا هو منقسم الى الزوج والفرد وذلك كاذب، وإن وقع في حالة كونه فردا انقسم اليها أيضا وذلك كاذب، فالمقدمة كاذبةً، ضرورةً على هذا التقدير، وإن أردت بالعدد العدد من حيث الجملة فهو إشارة إلى الفرض المشترك بين جميع الاعداد فذلك صادق.

لكنها إذا صدقت على هذا التقدير كانت جزئية، فإن المشترك يكفي في تحققه صورة واحدة، ويبطل حينئذ شرط الانتاج لأنها جزئية، فهي — إذن — كاذبة أو فات فيها شرط الانتاج، وعلى التقديرين لا تصح النتيجة(86).

المسألة السابعة، تقول : الوتد في الحائط، والحائط في الارض، فالوتد في الارض، وهو كذب. والجواب أن الكلام فيه توسع، وهو قولك : الحائط في الارض، فإنه لم يغب بجملته في الارض، بل أساسه، فهو من باب إطلاق الجزء على الكل، فلو صدق اللفظ حقيقة بأن يكون جملة الحائط في الارض لكان الوتد في الارض جزما وكان الخبر حقا، كقولنا : المال في الكيس، والكيس في الصندوق، وهذا حق لانه لا توسع فيه.

فإن قلت : المراد بقولنا : الحائط في الارض أن بعضه في الأرض حقيقة، ولا يلزم من هذه العبارة الإحاطة، قلنا : إذا كان كذلك فأقول : الوتد في الارض أيضا، وصدق بلا إشكالٍ.

المسألة الثامنة ، قولنا : هذا الجبل ذهب، لأن كل من قال : إنه ذهب قال : إنه جسم، وكل من قال إِنَّهُ جِسم، صادق فكل من قال : إنه ذهبٌ، صادق، وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات، وبهذا النمط يستدل على أن كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان، وجميع انواع المحالات نقررها بهذا الدليل، وهذه مغالطة عظيمة.

والجواب من وجوهٍ :

---

(86) عقب ابن الشاط على جواب القرافي وكلامه في هاتين المسألتين : الخامسة بقوله : جوابه صحيح ظاهر.

أحدها أن قول القائل : هذا الجبل ذهب، محال وكذب، والمحال يجوز أن يلزمه المحال، فيكون المحال في النتيجة إنما نشأ من هذا المحال، فنحن نلتزم أنه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور، وإنما المحذور أن يكون ذهبا في نفس الامر.

الثاني : أنا لا نسلم صحة المقدمات، لأن قولنا : إنه ذهب، محال، والقول بأنه جسم، صِدْقٌ، والله الموفق للصواب(87).

(87) عقب ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هاتين المسألتين : السابعة والثامنة، بأن أجوبته صحيحة.

قلت : وهذه المسائل كما سبق التنبيه اليه هي مسائل عقلية تعتمد اصطلاحات وكلمات منطقية، وهي مسائل تستهدف اولا وقبل كل شيء وعلى ما يظهر، استعمال العقل وشحذ الذهن، وتقوية الفكر والْمَلَكَةَ للمناقشات العقلية المنطقية، والمناظرات الجدلية التي تقع احيانا بين العلماء وبعضهم، بالإضافة الى ما يحتاج اليه الانسان من هذه القواعد والقضايا المنطقية في مسائل فقهية وأحكام شرعية، فهي ليست من ترف العلم كما قد يظن وَيَبْدُو لأول وهْلةٍ، او من باب استخدام الالفاظ والعقليات لمجرد أنها كذلك، ولكنْ لها أهداف شريفة ومقاصد نبيلة، وهي في نفس الوقت تدُلُّ على تمكن علمائنا رحمهم الله من مختلف العلوم النقلية والعقلية، ومدى رجاحة عقولهم وسعة أفقهم لإدراك هذه المسائل وفهمها والاستنباط منها واستخدامها عند الحاجة العلمية لها.

فرحمهم الله ورضي عنهم أجمعين، ونفعنا بعلمهم آمين، وجعل صِلةَ الخلف الصالح من العلماء بالسلف الصالح من العلماء موصولة ومستمرة الى يوم الجزاء والدين.

قواعد العلل
وفيها ستَّ عشْرَةَ قاعدةً :

القاعدة الاولى[1]

نقرر فيها الفرق بين قاعدة السبب الشرعي، سالما عن المعارض مِن غَيْر تخيير، يترتب عليه مسببه، وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض، مع التخيير، فلا يترتب عليه مسببه.

وبيان هذا أن الشافعية تقول : إن المرأة إذا حاضت بعد زوال الشمس ترتب[2] عليها وجوب الظهر وبقي في ذمتها، حتى إذا طهرت قضت تلك الصلاة. والمالكية تقول : لا تَقْضِيهَا إذا حاضت في آخر وقتها بمقدار ركعة من الصلاة، فالشافعية تقول : وجد السبب الشرعي في حقِها سالما عن المعارض، فترتب الوجوب عليها، ولا تفرق بين ما فيه تخيير وما لا تخيير فيه.

والمالكية تقول : لا يترتب من حيث التخيير، وإنما يترتب إذا ارتفع التخيير، وذلك إذا وجد السبب سالما عن المعارض من غير تخيير، وهذا يكون آخر الوقت، فإن التخيير حينئذ يزول ويتعين الوقت، فأشكل قول مالك في هذا وصار ملتبسا بمذهب الحنفية التي تقول : الوجوب تعلق بآخر الوقت.

والجواب عن هذا حتى[3] يتحقق الفرق بين هاتين القاعدتين ويظهر، أنا لا نقول : الوجوب تعَلَّقَ[4] بآخر الوقت بل بأوله، ومع ذلك نقول بما نقول، لأجل

(1) هذه القاعدة هي موضوع الفرق الثامن والثمانين من كتاب الفروق ج 2 ص 137.
وتمامه عند القرافي مما لم يذكره البقوري، قوله : «ولم يميز أحدهما عن الآخر إلا بالتخيير وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن المعارض». ثم قال القرافي رحمه الله في أوله : «وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين، فيه صعوبة وغموض، ويظهر لك الغموض والصعوبة بما ورد على المالكية لما خالفوا الشافعية فقالوا : المعتبر من الاوقات في الصلوات أو آخرها دون أوائلها..الخ».

(2) في نسخة ح : يترتب.

(3) في نسخة ح : حين، وكلمة حتى أظهر وأبين في تمام المعنى.

(4) في نسخة ح : يتعلق (بالمضارع).

التخيير الموجود هو أن نقول : مما يدل على صحة الفرق الذي ذهب إليه مالك، صور كثيرة موجودة لا نزاع فيها هي مثلها[5].

فمنها أن من اشترى صاعا من صُبْرَةٍ، فلمن باعه أن يبيع سائر الصيعان من غير المشتري لذلك الصاع، فلو فعل ذلك وبقي صاع فتلف بآفة سماوية انفسخ العقد ولم ينتقل الصاع للذمة، كما لو تلفت الصبرة كلها بآفة سماوية.
والسبب في ذلك أن العقد تعلق بالقدر المشترك بين صيعان الصبرة وهو مطلق الصاع، فتصرف بِمقْتَضَى التجويز فيما عدا الصاع الواحد، وأتت الجائِحَةُ على ذلك الصاع، فكان التخيير في غيره مع الآفة فيه كالآفة في الجميع، كذلك أجزاء الوقت كالصيعان يجب منها واحد فقط، فإذا تصرفت المرأة في ضياع ما عدا الأخير منها بالإتلاف ثم طرأ العذر في آخرها قام ذلك مقام وجود العذر في جميعها. ولو وجِد العذر في جميعها سقطت الصلاة، فكذلك إذا وجد ما يقوم مقامه وهُوَ التخيير مع العذر في الآخر، وبالتخيير حصل الفرق بين سبب الوجوب الذي هو القدر المشترك بين أجزاء القامة وبين رؤية الهلال، فإنه سبب الوجوب، فإذا وُجِد سالما عن المعارض ترتب عليه الوجوب، فالفرق من حيث التخيير وعدمه.

ومثل هذا لو وجب عليه عتق رقبة في كفارة الظهار، وكان له عدة من العبيد، فله أن يتصرف فيما عدا الرقبة الواحدة بما شاء من البيع والعتق، فلو فعل ذلك ثم إنه طرأ على الرَّقبة الباقية للكفارة آفة لا ينتقل إلى الصيام. ولا يقال : هي متعلقة بذمته، وَمَا سبب ذلك إلا التخيير، وأما سبب الوجوب[6] فقد وجد في حقه سالما عن المعارض، ولكنه كان ذلك على التخيير.

---

(5) عبارة القرافي هنا رحمه الله : «ونوضحه بذكر نظائر من الشريعة».

(6) في نسخة ع : الوجود، ولعل ما في نسخة ح من الوجوب أظهر وأبين، وهو الصواب، ويتماشى ويتناسق مع قوله في أول هذه الفقرة : ومثل هذا لو وجب عليه عتق رقبة، ويستفاد من كلام القرافي رحمه الله في هذا الموضع.

ومثل هذا لو كان له عِدَّة ثِيابٍ للسترة (أيْ في الصلاة) فتَصرَّف أيضا فيها عدَا الواحد، ثم ضاع ذلك الواحدُ لسقط عنه الوجوب.

ومثل هذا لَوْ كان عنده من الماء كفايتُهُ للوضوء مِرارا فتصرّف في الزائد، ثم طرأ على الكفاية ذلك لَما وجب عليه.

وكذلك مَنْ كان عليه قدرٌ معلوم للزكاة الواجبة عليه لأجْل الفِطر وزيادةٌ عليها، فتصرف في الزائد ثم ضاع، لسَقط عنه الوجوب.

فهذه الصور وغيرها لو استُقرئتْ تَحقَّقَ أن الحق ما اعتبَرَهُ مالك رحمه الله من الفرق بين وجود السبب سالما عن المعارض يترتب عليه الوجوب اذا لم يكن تخيير. ولا يترتب عليه إذا كان ثَمة تخيير.

ولا يقال : هو رجُوعٌ إلى مذهب الحنفية في مسألة الأوقات، بل الوجوبُ موسَّعٌ من أوّله إلى آخره، ولكنه للتخيير الذي فيه تصوَّر ما تَصوَّر، واللهُ أعلم.(7)

القاعدة الثانية(8)

نقسم فيها الأسباب، ثمَّ نقرر الفرق بين بعضِ الأسباب وبعضٍ، فنقول :

(7) قال الإمام القرافي رحمه الله في ختام الكلام على هذا الفرق وما ذكره فيه من امثلة ونظائر : «وظهرَ أنّه لا فرق بين قيام المعَارض في جميع صُوَر السَبب وبيْن قِيامه في بعضِ صُورَهِ إذا كان التَّخييرُ في البَعض الاخَر، فتأمَّلْ هذا الفرق فهو دقيق، وهو عُمدة المذهب في هذه المواضع... وقد علق عليه الفقيه ابن الشاط رحمه الله بقوله : ما قاله صحيح.

(8) هي موضوع الفرق الخامس والثلاثين بين قاعدة الأسباب الفعلية وقاعدة الأسباب القولية... ج 1، ص 203.

قال عنه القرافي في أوَّله : «فالأسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتِشاش والإصطياد، والأسبابُ القوليةُ كالبيع، والهِبة والصدقة والقِراضِ، وها هو في الشرع من الاقوال سبَبُ انتقالِ المِلك، وافترقتْ هاتان القاعِدتانِ من وجوه تظهر بِذِكر مسائِلِها.. ثم بدأ بالكلام على الاسباب الفعلية الخ.

وقد علق عليه ابن الشاط في اول الكلام على الفرق الرابع والثلاثين بقوله : ما قاله في الفرق الخامس والثلاثين صحيح.

إنَّ السبب ينقسم الى عقْلي وشرعي، ثم الشرعي ينقسم الى ما هو شرط وإلى ما ليسَ هو شرطاً. ثم الذي ليس بِشرط ينقسم الى ما هو بجَعْل الله، ليس للمكلَّف فيه دخَلٌ، كالزوال لِصلاة الظهر، وإلى ما للمكلَّف فيه دخَل، وهذا ينقسم الى فِعلي وقوْلي، فالفعِلي كالاصطياد سببٌ للملك، والقولي كالشِراءِ سببٌ للملك ايضا.

فإذا تقرر هذا فنقول : إختلف الفقهاء، أيُّ سبب أقوَى ؟، فَقِيلَ : الفِعلُ أقوى، لأن الأسباب الفعلية تصح من المحجُور عليهِ ولا تُرَدُّ، والأسباب القولية يُرَدُّ مقتضاها، ولا يمضِي بيعُه وصدقتُهُ وقِراضُهُ، وغيرُ ذلك من الأسباب القولية لا يترتب عليها مسبَّبها، واصطيادهُ وسائر أفعاله التي يَملِك بها لا يَبْطُل مسببها، وكذلك وطْؤُه لأمَتِهِ سَبَبٌ لأنْ تصيرَ أم ولد فتعتق، لا يَبْطُلُ ايضا، وعتقه لها يبطل ولا يمضي، مع أن العتق خيرٌ عظيمٌ في الشريعة.

وقيل : إن السبب القوْلي أقوى، لأن العتق بالقول يستعْقِبُ العتق، وبالفعل ليس كذلك، والسببُ الذي يستَعْقِبُ مسبَّبه[9] أقْوى. وأيْضاً مما يدل على أن السبب القولي أقوَى، أن التملُّكَ[10] بالإحياء أضعفُ من التملك بالشراء، لأن التملك بالإحياء إذا زال الإحياءُ بطل الملك عند مالكِ[11] ولا يَبطُل المِلْكُ عند الشافعي ومالِكٍ في القولي إلَّا بِسَبَبٍ ناقِلٍ. ولمالِكٍ فروع كثيرةٌ. تدل على هذا،

---

(9) في النسختين : ع، ح، يستَعْقِبه مُسَبَّبُهُ، وعند القرافي : يستعقِبُ مسببّه، وهو أظهر، لأن المعنى أن المسبِّبَ يكون عقِبَ السبب وياتي بإثره، وهو ما ينسجم مع أول هذه الفقرة عند البقوري، فلْيتأمَّل.

(10) في نسخة ع : التمليك.

(11) وأصل التملك بالإحياء لموات الأراضي، وهي الأرض الخلاء التي لا مالك لها من قبل الفرد ولا من قبل الجماعة : حديث : «من أحْيَى أرضاً موَاتاً فهي له» أخرجه أصحاب السُّنَن.
ومعْنى إحيائها، إعدادُها بالتهْيِيء، والتعمِير، وجعْلُها صالحةً للانتفاع بها في السكْنَى والزرع ونحو ذلك، ولا يخلو كتاب من كتب الفقه على التبويب له، وبيان أحكامه التفصيلية، فليرجع اليها من تعلقت همته بذلك.

كالصيد يتوحش، يزول مِلكه، والنحْلِ يَفِرُّ عن جَبْحِهِ، والسمكِ ينقلب للبحر بعد صيْده له فيصيدهُ غيرُه.

القاعدة الثالثة(12)

تقرر فيها الفرق بين الأسباب العقلية والأسباب الشرعية، فنقول :

السببُ العَقْلي أَوْلَى كالضياء عن قُرْصِ الشمس، والشرعي نحو بِعت وطلقت، وغير ذلك من الاسباب التي تَتَرَتَّبُ عليها أحكام شرعية.

فإذا تقرر هذا، فنقول :

قال الاستاذ ابو إسحاق الإسْفَرايْنِي رحمه الله : يَثْبُتُ مسبَّبُ هذا القسم مع آخرِ حَرْف منه تشبيها للأسباب الشرعية بالأسباب العقلية، من حيث إن العلل العقلية لا يوجَد معلولُها إلا حالةَ وجودها لا حالةَ عدمها(13)، فكذلك هذه الأسبَابُ الشرعية، إذا عُدِم آخرُ حرْف منها عُدِمتْ جملتها فلا توجب حكْماً،

---

(12) هي موضوع الفرق الواحد والثمانين بعْدَ المائة، ج 2. ص 218 بين قاعدة الاسْباب العقلية، وبين قاعدة الاسباب الشرعية نحو بِعْتُ، واشتريتُ، وأنت طالق، وأعتقْتُ ونحوه من الاسباب».
ومع أن الشيخ ابن الشاط رحمه الله تتبع كلام الإمام القرافي في هذا الفرق وعقب عليه بما عقب عليه من تصحيح وتصويب لبعض الفقرات والمسائل، فإنه قلل من أهميته، وفائدته، وقال : هُو فَرْق لا طائل وراءهُ، والكلام فيه تعمّق في الدين وتكلف، ولا يتوصل فيه الى اليقين.
قلت : لا أظن أن الإمام القرافي رحمه الله، يغيب عن ذِهْنِهِ وفكره ذلك الملحظ لهذه الدرجة، على جلالة قدره ومكانته العلمية وطُولِ باعِهِ في هذه القواعد الفقهية، فلعل التأمل في كلامه بتأنٍ، والنَّظَرَ فيه بتعمق يهدي ويوصل الى أن وراء كلامه في هذا الفرق طائلا وفائدة، وقد سبق لي في قاعدة قبل هذه أن أشرتُ الى أن إيراد مثل هذه المسائل هي بهدف شحذ الذهن وتقوية الفكر وتكوين ملكةِ المناقشة والمناظرة العلمية، إضافة إلى ما ترمي اليه بالأساس من تقعيد قاعدة فقهية وتأصيلها، أو استنباط واستخلاص الوصول إلى الحكم الفقهي فيها، وما يتفرع عن ذلك من تبين وجهات نظر الفقهاء وأساس اختلاف الأئمة في بعض الفروع والجزئيات الفقهية، والله أعلم.

(13) عبارة القرافي هنا : تشبيها للأسباب الشرعية بالعلل العقلية، لأن العقلية لا توجِبُ معلولها إلا حالة وجودها ...الخ.

وجُعِل آخرُ حرف منها كوجودها بجملتها، لأنَّهُ الوجود الممكن في حقها، لأنها مصادِر سَيَّالَةٌ يستحيل وجودُها بجملتها.

وقال غيرُهُ من العلماء رضي الله عنهم : ينبغي أن لا يكون تقدير مسبَّبَاتِ هذِه الأسباب إلا عَقِيب آخِر حرف وإن عُدمت جملة الصيغة، لأن المُسَبَّبَ إنما تحقق، عادةً، حينئذ، وعلى هذه الطريقة تحقق الفرق بين الأسباب العقلية والأسباب الشرعية.

والأسباب الشرعية أيضا تنقسم اِلى ما يوجب مسبَّبها كبعْتُ، وإلى ما يوجبُه استلزاما كالعتق عن الغير،(14) فقيل : يقدَّرُ المِلك قبل النطق بالصيغة بالزمن الفرد، لضرورة ثبوت الولاء له، ولبرآة ذمته من الكفَّارةِ.

وقال بعض الشافعية : يثبت المِلك مع العتق، لأن التقدم(15) على خلافِ الأُصل.

وقال شهاب الدين : هذا المذهبُ غير متجه، لأن المِلك مضادٌّ للعتق، واجتماعُ الضدين محال.

قلت : وقد تقدم أيضا أن قاعدة التقدير ما تحققتْ له، واستدلاله عليها ضعيف.

---

(14) عبارة القرافي هنا أوسع وأظهر، وهي قوله : «ومن وجه آخر يَحْصُلُ الفرق، لأن هذه الأسباب الشرعية تنقسم إلى ما يوجب مسبَّبه إنشاء، نحو عتْق الانسان عن نفسه والبيع الناجز، والطلاق الناجز، وإلى ما يوجبه استلزاما كالعتق عن الغير، فإنه يوجب الملك للمعتَق عنه بطريق الالتزام، بأن يقدّر الملك قبل النطق بالصيغة بالزمَن الفرْدِ، لضرورة ثبوت الولاء له، ولبرآة ذمته من الكفارة المعتقِ عنها.

وعقب عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله من استلزام العتقِ والوطء إمضاء البيع المحصِل للملك، صحيح، وحصول المِلك هنا محقَّقٌ لا مقَدَّرٌ.

(15) في نسخة : لأن التَّقْدِيمَ.

قال شهاب الدين رحمه الله : وتنقسم الاسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتا وإلى ما يقتضي إبطالا كالبيع في الأول، والطلاقِ في الثاني، وبالله التوفيق.(16)

القاعـدة الرابعـة(17)

نقرر فيها ما يتقدم عليه مسبَّبُهُ من الاسباب الشرعية ومالًا، فنقول : إن الاسباب معَ المسبَّبات بحسَب ذلك تنقسم الى أرْبعة اقسام :

(16) عبارة القرافي : وتنقسم أيْضاً الاسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتا كالبيع، والهبة والصدقة، والى ما يقتضي إبطالا لمسبَّب سببٍ آخر كفوات المبيع قبل القبض، يقتضي إبطال مسبب السبب السابق، وهو المبيع، وكذلك الطلاق والعتاق يقتضيان إبطال العصمة السابقة المترتبة على النكاح، والملك المرتّب في الرقيق على سببه.
وإذا قلنا بأن الفوات يوجب الفسخ، فهل يقتضيه معه، لأن الاصل عدم التقدم على السبب، أو قبله. لأن الانقلاب والفسخ يقتضي تحَقّق ما يحكم عليه بذلك ؟ خلاف بين العلماء.
وقد عقب عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله صحيح، وبما سلف بين القول يتبين أيّ مذهبي العلماء في المعية أو القَبلية أصحُّ، والله أعلم.

(17) هي موضوع الفرق الثاني والثمانين بعد المائة بين قاعدة ما يتقدم مسبَّبه عليه من الاسباب الشرعية وبيْن قاعدة ما لا يتقدمُ عليه مسبَّبه. ج.3 ص 222.
قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلَمْ أن أزمنة ثبوت الاحكام اربعة أقسام : ما يتقدم، وما يتأخر، وما يقارن، وما يختلف فيه، فأمَّا ما يقارن فكالاسباب الفعلية الخ...
وقد علق الفقيه ابن الشاط رحمه الله على ما قاله القرافي في اول هذا الفرق، فقال :
ما قاله فيه صحيح. ثم زاد قائلا : وقوله : «وأمَّا ما تتقدم أحكامه عليه فكاِتْلَاف المبيع قبل القبض، فإنك تقدر الانفساخ في المبيع قبْل تلفه ليكون المحل قابلا للانفساخ، لأن المعدوم الصِّرف لاَ يقبل انقلابه لملك البائع على خلاف في ذلك، وكمثل الخطأ فإن له حكميْن : احدهما يتقدم وهو وجوب الدية بسبب الزهوق كالارث، والثاني يقترن به وهو وجوب الكفارة الخ... لا يصح، فلا يصح تقدير الانفساخ في المبيع قبل تلفه، ولا حاجة اليه.
أما عدم الصحة فلِأن الصحيح في الاسباب، المطرد فيها، أن تَعْقُبها مسبّباتها أو تقارنها.
وأما عدم الحاجة اليه فَلِأن انقلاب المبيع إلى ملك البائع لا حاجة اليه، لأن الداعي إلى ذلك كون ضمانه منه، وكون ضمانه لا يستلزم كونه على ملكه، للزوم الضمان بدون الملك كما في المعتدي، وإنما كان ضمانه من البائع ــ وان لم يكن على ملكه ــ لأنه بقيَ عليه فيه حق التوفيَة.
ثم زاد ابن الشاط معقبا على المثال الثاني المتعلق بِقَتْلِ الخطا وما ينشأ عنه من استحقاق الدية للورثة، قائلا : لا حاجة الى تقدير ملك الدية، بل هو محقق، بناءً على أن السبب هو الإنفاذ لا الزهوق»، والمراد بالإنفاذ إصابة المقاتِل (أي الأماكن التي لا يبقى أمل معها في الحياة بعد إصابتها في الانسان او الحيوان.

قسم منها يقارن، لا يتقدم ولا يتأخر، كالأسباب الفعلية في حيازة المباح، كالحشيش والصيد، وكشرب الخمر والزنى (أيْ لِلحدود)، ومنها ما يتقدمُ الحكمُ على السبب كوجوب الدية قبل الموت في قتل الخطأ، وسَبُبَها زهوق الروح.

قلت : هذا ممنوع، بل نقول : ما تجب إلا بَعْدَ الموت، وكونها تورَث عنه ليس لأن ملكه قد تقدَّم لها، بل لأن الشرع جعل لها حكم المال المملوك للميت، فقضَى للورثة بأخْذها على أنصبائهم في الوراثة.

وقسم يتقدم ويتأخرُ مسببه، كبيع الخيار يتأخر فيه نقْلُ الملك عن العقْدِ إلى الامضاء على الصحيح، وكالوصية يتأخر نقلها للملك في الموصى به الى ما بعد الموت.(18)

وقسمٌ اختلِف فيه كالأسباب القولية، هل تقع مسَّبباتها معها أو بَعْدَها على ما مضى من مذهب أبي اسحاق الاسفراييني وغيْره.(19)

القاعدة الخامسة(20)

نقرر فيها ما يشترط فيه اجتماع الشروط والأسباب وانتفاء الموانع، وما لا يشترط فيه ذلك، فنقول :

الْإنْشآءات كلها يُشْتَرَط فيها ذلك، والإقرار لا يشترط فيه ذلك، ومعنَى

---

(18) قال ابن الشاط : إنما تأخر نقْلُ المِلك في بيع الخيار، لأن البيع إنما ثبت من أحد الطرفين، دون الآخَر، فهو عقد غيْرُ تامٍ، متأخّر مسبَّبه إلى تمامه.

(19) عقب ابن الشاط على هذا القسم المختلف فيه بقوله : الأمر في ذلك الخلاف قريب، ولا أراهُ يؤول إلى طائل.

(20) هي موضوع الفرق الواحد والعشرين بعد المائتين بين قاعدة ما يشترط فيه اجتماع الشروط والاسباب وانتفاء الموانع وقاعدة ما لا يشترط فيه ذلك.. ج 4. ص 37.
قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلَمْ أن الإنشآت كلها كالبياعات والاجارات والنكاح والطلاق وغير ذلِكَ يشترط فيها حالة انشائها مقارَنة ما هو معتبرٌ فيها حالة الانشاء، بخلاف الإقرارات لا يشترط فيها حضور ما هو معتبر في المُقَرِّبِهِ حالة الإقرار، لأن الإقرار ليس سببا في نفسه، بل هو دليل تقدم السبب لاستحقاق المقَرِّبِهِ في زمن سابق..الخ.

هذا أنه إذا قال : بِعْتُ هذا ــ مثلا ــ بثمن كذا فلا بدَّ من اعتبار أسباب البيع كلها من حيث الأركان وشروط ذلك، وانتفاءُ مُوانعه حالةَ الإنشاء، فإذا قال له : عندي كذا من الدنانير لم يعتبر فيه النقد الغالبُ حينئذ، لأن السبب لاستحقاق ذلك الدَّيْنِ قد تقدَّم، فمن قال لَه : عليَّ دينار مِن ثمن دابة، حَملْنَا هذا الإقرار على تقدم بيع صحيح على الأوضاع الصحيحة في دابة تقبل البيع، لا خمْرٍ ولا خنزير مع ما هو معتبر في البيع، ولهذا قال العلماء : إذا باعه بدينار وفي البَلَدِ نقود مختلفة، حُمِل على الغالب من سَكة البلد حينئذ، وَلو أقرّ بدينار في بلد، وفيها نقْدٌ غالب، لا يتعين الغالبُ، لِأن السبب البيعُ المتقدم، ولعل السبب وقع في بلد آخر وزمان متقدم تقدما كثيرا، فيكون الواقع حينئذ غيرَ هذه السكة، وتكونُ هيَ الغالبة ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والاستحقاق يتبعُ زمن وقوع السبب لا زمنَ الإقرارِ به.

القاعـدة السادسـة[21].

نقرر فيها الفرق بين عدم علة الإذن أو التحريم، وبين عدمِ علة غيرِهما (مِنْ العِلل).

إعلم أن عدَمَ كل واحدةٍ من هاتين العلتين علةٌ للحكم الآخَر، فعدم عِلة الإذن علة للتحريم، وعدَمُ عِلة التحريم عِلةٌ لِلإذنِ. وأمَّا عدَمُ علة الوُجُوبِ فلا يلزم منه شيء، فقد يكون غيرُ الواجب محرَّما، وقد يكون مندُوباً او مكروها أَو مباحا، وكذلك عدمُ الندب او الكراهة، قد يكون الفعل واجباً او محرَّما او مباحا، ويتضح ذلك بذكْر ثلاثِ مسائل :

(21) هي موضوع الفرق التاسع والخمسين. ج 2. ص 34
قال الإمام القرافي في أوله : إعلَمْ أن عدَمَ كلِ واحدة من هاتيْن العلتين عِلة للحكم الآخرِ، بخلاف غيْرهما من العلل... الخ.
وقد عقب ابن الشاط على ما جاء عِند القرافي في هذا الفرق بقوله : ما قاله فيه صحيح، وذلك اثناء تعقيبه على الفرق الثامن والخمسين.

المسألة الأولى : النظر في النجاسة والطهارة، فالنجاسةُ ترجع إلى تحريم، والطهارة ترجع إلى إباحة، وعلة التحريم في النجاسة الاستقذار والتوسلُ للإبعاد، فإذا عُدمت هذه العلة للتحريم كان ذلك عِلة للطهارة التي هي إباحة، وهذا من حيث إنَّا نقول في النجاسة : إنها تحريم الملابسة في الصلوات والأغذية لأجْل الاستقذار والتوسل للإبْعاد، والمرادُ بالقيْدِ الآخَرِ تحريم الخمر والسموم الموجبة للهلاك والأمراض، والطهارة عبارةٌ عن إباحة الملابسة في الصلوات، فعدم علّة التنجيس علة الطهارة، من حيث إن الواحدة ترجع إلى التحريم والأخرى إلى الإباحة.

المسألة الثانية : تحريم الخمر معلَّل بالإسكار، فمتى زال الإسكار زال التحريم وثبت الإذنُ، وجاز أكلها وشربُها، وعلة إباحةِ شرب العصير مسالَمَتُهُ للعقل، وسلامتُه عن المفاسد، فعَدَم علة المسالمة والسلامة علَّة للتحريم، فظهر أيضا في هذه المسألةِ تصحيحُ ما قلناه.(22)

المسألة الثالثة، الحدث والطهارة، فالحدث يُقال على الأسباب الموجبة للوضوء ولا نريدهَا هُنا، ويقالُ على المنع المترتب على هذا السبب، وهذا المعنى هو المراد. فَقَولُ الفقهاء : يَنْوِي رفْعَ الحدثِ، أيْ يَنْوي رفع اتصال المنع، وأمَّا أصْلُ المَنْعِ فلا يُرفَع، كما لا يُرْفعُ السبب الموجِبُ للوضوء، فإنهما واقعانِ قد وقَعَا.

فاذا علمتَ هذا، فالحدثُ يرجع إلى تحريم مُلابَسَةِ الصلاة حتى يتطهر، وإذا كان الحدث عبارةً عن التحريم، والطهارة إباحة ذلك المُحرَّم، فالأسبابُ الموجِبة للوضوء علة التحريم، وعدمها عِلة الإباحة بعد التطهر، واستعمال الماء سبَبُ ارتفاع ذلك المنع وحصُولِ هذه الإباحة، فحَصَلَ مِنْ هذا المثالِ أنَّ علَّة الإباحة عدم علة التحريم، وعدم سبب الإباحة علة التحْريم.

---

(22) كذا في نسختي ع، وح، وفي هذه المسألة عند القرافي : «فعَدَمُ هذه المسالَمة والسلامة عِلة لتحريمه (أيْ الخمر)، فظهر أيضا في هذه المسألة أنَّ عدم علة التحريم عِلة الإذن، وعدَمُ علة الإذن عِلة التحريم».

نقرر فيها تداخل الأسباب وتساقطها، ونُظْهِر الفرق بينهما فنقول :

التداخل بين الأسباب معناه أن يوجد سببان مُسَبَّبُهُمَا واحد، والقياسُ يقتضِي وجود مسبَّب لكل سبب، وتَساقُط الأسباب يكون عند التعارض وتَنافي المسبَّبات، بأن يكون أحدُ السببيْن يقتضي شيئا والآخرُ يقتضي ضدّه او نقيضَه، فيقدِّم صاحبُ الشرع الراجحَ منهما على المرجوح، فيسقط المرجوحُ، أو يستويان فيتساقطان معا. ثم التداخل والتساقط استويا في أن الحكم لا يترتب على السبب الذي دخل في غيره ولا على الحكم الذي سقط بغيره. ومثال التداخل هو ظاهر في ستة أبواب :

الأول : الطهارة من النجاسة كالوضوء والغسل إذا تكررت أسبابها المختلفة كالحيض والجنابة، والمتماثلة كالجنابتَيْن، أو الملامستَين في الوضوء، فها هنَا دخل أحدُ السببين في الآخَر.

قلت : كلامُه في السبَب يُشْعِر بأن السبَبَ الشرعي كالسبب العقلي، لا يَجْتمع على مسبَّبٍ واحدٍ أكثرُ من سبَبٍ واحد.

ولقائل أن يقول : ليس هذا بصحيح، فإن الأسباب الشرعيَّة هي كَمُعَرِّفاتٍ، ولا مانعَ يَمنع من اجتماع معرِّفات على معرَّفٍ واحد، بخلاف تلك فإنها مُوجداتٌ، ولذلك لا يكون للمسبَّب فيها إلَّا سببٌ واحد.

(23) هي موضوع الفرق السابع والخمسين بين قاعدة تَدَاخُلِ الأسباب وبين قاعدة تساقُطِها» ج 2، ص 29.
قال عنه الإمام القرافي رحمه الله في أوله :
إعلَمْ أن التداخُلَ والتساقط بين الأسباب قد استويَا في أن الحكم لا يترتب على السبب الذي دخل في غيره، ولا على السبب الذي سقط بغيره، فهذا هو وجْهُ الجمع بين القاعدتين. ثم أخذ يتحدثُ عن الفرق بينهما، فقال : «والتداخُلُ بين الاسباب معْناه أن يوجَدَ سببانِ مسَبَّبُهما واحد الخ.. ما ذكره القرافي وذكره الشيخ البقوري في هذا الاختصار رحمهما الله جميعا.
وقد علق عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح.

قال شهاب الدين رحمه الله :

الثاني : الصلوات، كتداخل تحية المسجد مع صلاة الفَرض، مع تعدد سببهما الذي هو الدُّخولُ والزَّوَال.(24)

الثالث، الْمُعتكِف في رمضان، فلصيامه سببٌ وهو رمضان، وله سبب آخر وهو الاعتكاف، وأتى بمسبَّب واحد. (هو الصيام).

الرابع : الكفارات في الأْيمان على المشهور في حمل الأيمان على التكرار دون الإنشاء، بخلاف تكرر الطلاق يُحْمَلُ على الإنشاء حتى يريد التكرار.(25)

الخامس، الحدود المتماثلة وإن اختلفت أسبابها كالقذف وشرب الخمر، أو تماثلت كالزِنى مرارا.

السادس : الأموال كالوطء بالشبهة، إذا تكرر الوطء فمهرٌ واحد، ولو انفردت الوطأة الأولى لكان فيها ذلك.

ومالكٌ المعتبر عنده في صداق المثل، الوطأة الأولى، والشافعي يقول :

إذا وطئها مرَّاتٍ فالاعتبار فيها بحسب الوطأة الوُسطَى إذا كانت أعظم، ويندرجُ الطرفانِ فيها، وهذا كما لو وطِئها وهي مريضةٌ عديمة المالِ، ثم تصِحُّ وتَرِث

(24) فدخول المرء في الصلاة الفريضة من ظهر أو عصر أو عشاء حين دخوله للمسجد يغنِي عن سُنَّة تحية المسجد وتحصيلِ فضلها، لأن التحية حصلت بالدخول في الفريضة، ولذلك قال الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في مختصره الشهير، وهو يتكلم عن تحية المسجد : «وتَأَدَّتْ بفرض»، أي حصلت بأداء الفرض.

(25) والفرق بين الإنشاء والتكرار في الحكم واضح، فلو اعتبر الإنشاء في الأيمان لترتب عن كل يمين كفارة مستقلّة، ولو اعْتبر التكرار في اليمين الواردة على موضوع او شيء واحد لترتبتْ ووجبت كفارة واحدة، والمسألة تعرَّض لها الفقهاء وبَسَطُوها بتفصيل في باب الأيمان والنُّذُر وأحكامها، فلْيرجع إليها من اراد التوسع في ذلك.

مالاً عظيماً ثُمَّ تَسْقَمُ(26). فالحالة الوسطى أعظمُ هذه الحالات، باعتبارها يكون صداق المثل، ومالكٌ يَرَى باندراج المتأخر في المتقدم.

وأما الأصل الذي هو عدم التداخل فهو أكثر في الشريعة، وذلك كالإتلافين يجِبُ بهما ضمانانِ ولا يتداخلان، وكالطلاقين وكالنذْريْن يتعددُ منْذورهما، وكالوصيتيْن بلفظٍ واحد لشخص واحدٍ، على خلاف في هذا، وهو كثيرٌ.

وأمَّا تَسَاقُطُ الأسباب فهو قسمان : تارةً يقع الاختلاف في جميع الأحكام، وتارةً في البعضِ.

أمَّا الأوَلُ فكالرِّدة مع الاسلام، والقتل والكفر مع القرابة الموجبة للميراث، وكالدَّيْن يُسقط الزكاة، وأسبابُها توجبها، وكالبيِّنَتَيْنِ اذا تعارضتا، وهو كثير، حصل التنافي فوقع التساقط.

وأمَّا التساقُط بِسَبَب التنافي من بعض الوجوه وفي بعض الأحكام، فكالنكاح مع المِلك، إذا اجتمعا سقط النكاحُ لقوة المِلْكِ، ولا تَداخُلَ هنا فيقال : هي مضافة لهُما البَتَّةَ (أي قَطْعاً).

ومن ذلك علم الحكام مع البينة على مذهبِ الشافعي، لا على مذهبنا، فسقط أمر البينة، لِأنها تفيد الظن، وعلمه أفاد القطع فكان أرجح، والله أعلمُ(27).

---

(26) هكذا في نسخة ح. وهي متفقة مع ما عند القرافي في هذه المسألة حيث قال «ثم تَسْقَمُ في جسمها» وهو الصواب الذي ينسجم مع المعنى وسياق الكلام. وفي نسخة : «ثم تَسْلَم»، وهي تبدُو غلطاً، بالمقارنة مع ما سَبَقَ، فلْيُتَأمَّلْ، والله أعلم بالصواب.

(27) عبارة القرافي هنا أوسع واظهر وهي : «ومن ذلك علم الحاكم مع البينة إذا شهدت بما يَعْلمُهُ، فإن الحكم مضافٌ للبينة دون علمه عند مالِكٍ، والقضاء بالعلم ساقِط، حذَراً من قضاة السُّوء، وسَداً لذريعة الفساد على الحكام بالتُّهم، وعلى الناس بالقضاء عليهم بالباطل. وعند الشافعي علمُهُ مقدَّمٌ على البينة، لأن البينة لا تُفيد إلّا الظنّ، والعلمُ أولى من الظن، ويحتمل مذهبُهُ أنه يجمع بينهما ويجعلُ الحكم مضافا إليهما لعدم التنافي بينهما» اهـ.

القاعـدة الثامنـة(28)

نقرر فيها المقاصد ما هي، والوسائل ما هي ؟،

ثم نذكر الفرق بينهما فنقول :

المقاصد تنقسم الى مَصَالِحَ ومَفَاسِدَ.

فالمقاصد هي المتضمنة لهذيْن، والوسائل : الطرقُ المُفْضِية إلى المقاصد التي هي المصالح أو المفاسد، ولهذا نقول :

أحْكَامُ الوسائل تَتْبَعُ أحكام المقاصد، فإذا كَان المقصِدُ واجباً فالوسيلة إليه تجبُ، وإن كان حراماً فالوسيلة إليه تحْرُمُ، وإن كان مندوباً فكذلك، أو مكروها فكذلك، أو مباحا، فكذلك. إلا أنه يشكل هذا بإمرار الموسَى على من لَا شعر له في الحج، فإن إمرار الموسَى وسيلةٌ لإزالة الشعر إلا في هذا الموضع. فيمكن أن يقال : هو مستثنى، وتبقى لنا القاعدة من تبعيَّة الوسائل للمقاصد.

ومما يخرجُ ايضا من الوسائل عن التبعية دفعُ مال للكفار في فكِّ أسارَى، وهذا من حيث إن إعانتهم بالمال وغيره حرام، ودفع المال اليهم وسيلة إلى الاعانة التي هي محرمة.

(28) هي موضوع الفرق الثامن والخمسين بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، ج.2، ص 32.
قال في أوله القرافي رحمه الله : «وربّمَا عُبِّر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاحِ أصحابنا (المالكية)، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا. ومعناه حَسْم مادة وسائل الفساد، دفعاً لها».
ثم قال : وليس سدُّ الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع ثلاثة أقسام : قسم أجْمَعَتْ الأمة على سدِّه ومنْعِهِ وحسْمه، كحفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السُّم في أطعمتهم...»، وقسْم أجمعُوا على عدم منعه كزراعة العنب خَشيةَ الخمر، (اي خشية أن يؤول إلى استعماله خَمْراً)، وقسم اختلفوا فيه هل يُسَدُّ أم لا كبيوع الآجال عندنا، مثلِ مَنْ باع سلعة بعَشرةِ دراهم إلى شَهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فهذه عند مالك وسيلةٌ لسلَف خمسةٍ بعشرةِ الَى أجل، توسُّلا بإظهارِ صورة البيع، «أيْ فتكون هذه الصورة ممنوعة : والشافعي يقول : يُنظَرُ إلى صورة البيْع ويُحْمَلُ الامر على ظاهره فيجُوز». اهـ.
وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الفرق بقوله : جميع ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غير ما قاله من أن حكم الوسائل حكم ما أفضتْ إليه من وجوب أو غيره، فإن ذلك مبني على قاعدة أن ما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجب. والصحيح أن ذلك غيرُ لازم لم يصرح الشرع بوجوبه»، والله أعلم. اهـ.

وأيضا فأكْلُ ذلك المال عليهم حرام من حيث إنهم مخاطَبون بفروع الشريعة، والدفع إليهم سبب لذلك الحرام فيكون حراما، ولكنه ما كان كذلك، ترجيحا للمصلحة الحاصلة فيه من فك الأسارَى، ومثل هذا ما يدفع لقطاع الطريق إذا كان يسيرا.

ومنها(29) مسألَةٌ يقع الغلط فيها وهي : أن الترخيص لا يكون بسبب(30) المعْصِية، ويكون الترخيص لمن قارَنته المعصية ولم تكن معصيته سبباً، فالمقارنة كفاسِقٍ يَعْدَمُ الماء، يجوز له التيمم، أو يعجز عن القيام في الصلاة فيصلي جالساً، والمعصيَّةُ لا تكون سببا للترخيص، كسَفر المعصية لا يكون سببا للفطر في رمضان ولا للقصر.

وهذا الفرق يبطل قول من قال : إن العاصي بسفره لا ياكل الميتة إذا اضطر إليها، لأن سببَ أكلِهِ خوفُه على نفسه لا سفَرُه، فالمعصية مقارنة للسبب لا أنها هي السببُ.

قلت : ولقائل أن يقولَ : وكذلك سفر المعصية، لَيس لِصاحبه أن يَقْصُرَ، لا يَصْدُقُ، لأن العلة في التقصير المشقةُ وقد وُجدت، والسفر مقارن، كما الامرُ على قولك في الميتة، والله أعلم.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله :

وقد يُعَبِّر الفقهاء عن الوسائل بالذرائع، والذرائع تنقسم الى ثلاثة أقسام :

(29) في نسخة ح : وهنا مسألة. والعبارة الأولى أظهر وأنْسَبُ.
وقد تعرض لها الإمام القرافي في التَّنبيه الرابع من الكلام على الفرق 58 قائلا :
تفرع عن هذا الفرق فرق آخر وهو : الفرق بين كون المعاصي أسبابا للرُّخص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فإن الاسبَاب من جملة الوسائل، وقد التبست ها هنا على كثير من الفقهاء.
فأما المعاصي فلا تكون أسبابا للرخص، فالعاصي بسفَره لا يقصر ولا يفطر...الخ)، وأمَّا مقارَنَةُ المعاصي لأسباب الرخص، فلا تمتنع إجماعا، فيجوز لِأفسق الناس وأعْصاهم التيممُ إذا عَدِمَ الماءَ وهو رخصة، وكذلك الفطر اذا أضرّ بِهِ الصومُ، والجلوس اذا أضرَّ به القيام في الصلاة...وهكَذَا تبدو هذه المسألة أو القاعدة عند الامام القرافي أبْيَن وأوضح.
(30) في نسخة ح : سبب، والأولى أظهر وأصوَبُ.

قسم وقع الاتفاق على مَنْع العمل بها كسَبِّ آلهة الكفار وحفْرِ بِئر ليقع فيها مُسْلم، فهذِه يجب القول بتحريمها.

وقسم اتفق على أنها غيرِ معتبرة كبيع العنب، يقال : إنه يَعصِر مِنه خمراً، او زرْعه مخافة ذلك، فلا أحدَ يقول : هذا سَبَبٌ لمنع زراعة العنب. وقسم مختلَفٌ فيه، هل يَفْسُدُ أمْ لَا، كبيوع الآجال قال بها مالك ولم يقل بها الشافعي، وكالنظر إلى النساء، لأنه وسيلة إلى الزنى، والمسائل لهذا القسم كثيرة.

قال شهاب الدين رحمه الله : وهذا القِسْم(31) يُظهِر خطأَ الأصحاب في استدلالهم على بيوع الآجال بِسَدِّ الذرائع التي اتُّفق عليْها، وإنما ينبغي أن يستدَلّ عليها بمثل ما ذكره مالك في موطئه في قضِية أم ولد زيد بن أرقم مع سيدها،

---

(31) هذا القسم المختلف فيه من سد الذرائع ذكره شهاب الدين القرافي رحمه الله في الفرق الرابع والتسعين والمائة بين قاعدة ما يُسَدُّ من الذرائع وقاعدة ما لا يسد منها. ج 3، ص 266 أعاد فيه الكلام على الذرائع وتقسيمها إلى ثلاثة اقسام، بعد ذكره لها في الفرق الثامن والخمسين بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل كما سبق ذكره والإشارة اليه في بداية الكلام على هذه القاعدة الثامنة عند الشيخ البقوري رحمه الله.
وبعد تقسيم الإمام القرافي لها إلى ثلاثة أقسام : قسم مجمع على عدم منعه، وقسم مجمع على سده، وقسم مختلف فيه، وتبْيينه أن سد الذرائع ليس خاصا بمذهب الامام، لان منها ما هو مجمع على سَدِّه وعَدم فتحه، قال رحمه الله : «والمختلَف فيهِ كالنظر إلى المرأة لأنه ذريعة للزنى بها، وكذلك الحديث معها.
ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله. ويُحْكَى عن المذهب المالكي اختصاصه بسد الذرائع، وليس كذلك، بل منها ما أجمع عليه كما تقدَّم، وحينئذ يظهر عدم فائدة استدلال الاصحاب على الشافعية في سَدّ الذرائع بقوله تعالى : «ولا تسُبُّوا الذين يدعون من دون الله فيسُبُّوا الله عَدْواً بغير علم». وقول النبي ﷺ : «لَعَنَ اللهُ اليهود، حُرِّمتْ عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»، وكمنع شهادة الابناء للآباء والعكس، وكشهادة خصمٍ وظنين لا تُقْبل، خشية الشهادة بالباطل. فهذه وجوهٌ كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سَدَّ الذرائع في الجملة، وهذا مُجْمَعٌ عليه، وإنَّما النزاع في الذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحْوُها، فينبغي أن نذكر أدلة خاصة لمحل النزاع، وإلَّا فهذه لا تفيد...) الى آخر ذكره القرافي هنا وأوْرَدَهُ البقوري في اختصاره هذا الفروق، رحمهما الله جميعا.

وإخبار عائشة لها، لمّا أخبرتها أنه رِبا، فتلك القضية نصٌّ في المعنى المختلَف فيه.(32)

وذكر في المسألة سؤالا، وهو أن زيد بن أرقم رضي الله عنه هو من خيار الصحابة، وما وقع في ذلك إلاَّ من حيث إنه رأى أن الربا لا يقع بين السيد وعبدِهِ، وعائشة تقول بوقوعه بينهما، وقصَدتْ عائشة التغليظَ في ذلك القول ليرجع الناس عن الاقتداء به في ذلك.

واحتج الشافعي بقوله تعالى : «**وأحَلَّ اللهُ البيْعَ وحرَّم الربا**»، قُلْنا : هذا عامٌّ، وما أتيْنا به نحن خاصٌّ. واستدل أيضا بما في الصحيح من أنه أُتِيَ بِتَمْرِ خَيْبَرَ(33)، فقال : أتمْرُ خيبَر كلُّه هكذا ؟، فقالوا : إنَّا نبتَاعُ الصاع بالصاعَيْن،

(32) وهذه المسألة ـــ كما أوْرَدَهَا شهاب الدين القرافي هنا، هي أن أم ولد زيد بن أرقم قالت لعائشة رضي الله عنها : يا أم المومنين، إنِّي بِعْتُ من زيْد بن أرقم عبدا بثمانمائة درهم إلى العطاء (أي إلى أجل)، واشتريته بستمائة نقداً، فقالت عائشة رضي الله عنها : بيس ما شريتِ (اي بعتِ)، وبيسَ ما اشتريتِ، أخْبِري زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب. قالت : أرأيت إن أخذته برأسمالي (أي بثمانمائة)؟، فقالت عائشة رضي الله عنها : «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، وأمْرُهُ إلى الله».
قال القرافي رحمه الله : فهذه صورة النزاع (أي لما يكون فيها من الربا)، وهذا التغليظ العظيم لا تقوله عائشة الا عن توقيف (اي عن استناد الى أثر مرفوع الى النبي ﷺ) فتكون هذه الذرائع واجبة السد، وهو المقصود.

(33) هكذا في نسخة ع، وفي نسخة ح بتمرجنيب، وهي كذلك عند القرافي، ولعلها رواية اخرى للحديث، وحينئذ يكون الجنيب وصفا للتمر، ويُؤَيِّدُ ذلك ما في الصحيح، وما في الموطأ في باب ما يُكْرَهُ من بيع التمر، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول ﷺ استعمل رجلا (هو سَواد بن غزية) على خيْبَر (اي ولاهُ عاملا عليها) فجاءهُ بتمرٍ جَنيبٍ، فقال له رسول الله ﷺ : أكلُّ تمر خيْبَر هكذا؟ فقال : لا، والله يا رسولَ الله، إنَّا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعيْن بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ لا تفْعَلَ، بِعْ الجمْع بالدراهم، ثمَّ ابْتَعْ (اشترِ) بالدراهم جنيبا».
والجنيب من التمر هو نوع من أعلى التمر وأجْوَدِه، قيل : الـكَبيس، وقيل : الطيب، وقيل الصلب، ويقابله الجمع بفتح الجيم وسكون الميم، وهو الرديء من التمر.
فالنبي ﷺ نهي عن بيع التمر بجنسه، متفاضلا، وقال : «التمر بالتمر مثلا بمثل، وأمر ببيع كل جنسٍ على حدةٍ بالدراهم، وشراء الجنس المرغوب فيه من جيّد او غَيْره.
والسؤال الذي طرحه القرافي عن زيد بن ارقم في وقوع هذه المسألة له، ذكر جوابه منقولا عن أبي الوليد بن رشد في المقدمات، ومختصرا في كتابه في هذا الفرق، فقال : ولعل زيداً ابن ارقم لا [illegible]ـريم الربا بين السيد وعبده اهـ.

فقال : رباً، ولكن بيعُوا تَمْرَ الجمْعِ بالدراهم، واشتَرُوا بالدراهم جنيباً.

وجوابنا أنه ليس في الحديثِ أن الجنيبَ يُشْتَرَى مِمَّن يباع له الجَمْع، وحينئذ تكون التهمة، ومع ذلك فلا دليل لكم عليه، واللهُ أعْلَمُ.

القاعدة التاسعة(34)

الفرق بين تقدم الحكم على سببه دون شرطه، أو شرْطه دون سببه، وبين تقدمه على الشرط والسبب جَميعاً.

وتحريرُهُ أن الحكم لا يجوز تقدمه على سببه مطْلَقا، فإذا كان للحكم سبب واحد فلا يجوز تقديمه عليه، وإن كان له أسباب يتقدم عليها فكذلك، فإن كان له سببَانِ فتوسط، اعتبِرَ ذلك الحكم، بناءً على السبب الذي تقدم عليه، وصارتْ الأسباب الأخرى كالعدم، فإن شأن السبب أن يتقدم في تأثيره.

قلت : هذا التقرير يخالف ما قرره في القاعدة الرابعة، وقد قدّمنا الاعتراض عليه هناك. والحقُّ أنّ السبب يتقدم على مسبَّبه لا أن يتأخر، وقد يفارق كما مضى في الأسباب الفعلية.

قلت : وهذا أيضا مبني على أن الأسباب الشرعية لها التأثير، وليس كذلك، بل هي معَرِّفات.

قال : ومثال الأول،(35) الزوالُ سببُ وُجُوبِ الظهر، فإذا صليتَ قبله لم يُعْتبر ظُهْرا. ومثال الثاني الجَلْدُ، لَهُ ثلاثة أسْبَاب : الزنى، والقذف، والشرب، فمن

(34) هي موضوع الفرق الثالث والثلاثين بين القاعدتين المذكورتين هنا : ج 1 ص 196.
وعبارة شهاب الدين القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق هي : أن الحكم إذا كان له سبب بغير شرط فتقدم عليه لا يعتبر، أو كان له سببانِ أو أسباب فتقدم على جميعها لم يُعْتبر، او على بعضها دون بعض، اعتبرناه، بناء على سبب خاص، ولا يضر فقدان بقية الاسباب، فإن شأن السبب أن يستقل ثبوت مسببه دون غيره من الاسباب، ثم اخد يذكر الامثلة لكل قسم.
وقد علق عليه ابن الشاط بقوله عن هذا الفرق : ما قاله هنا صحيح ظاهر. اهـ.
(35) أي ممّا له سبب واحد، ومثال الثاني، أي الحكم الذي له سببان فأكثرُ.

جُلِد قبْلَ ملابَسَةِ شيْء مِنْها لم يُعْتبَر ذلك حَدّا، ولا خِلاف في هذيْن القسْمَين.

القسم الثالث أن يكونَ لهُ سببٌ وشَرْطٌ، فإنْ تَأَخَّر عنهما اعتُبِر إجماعاً، وإن تقدم عليهما لم يُعْتَبر إجماعا، وإن توَسَّطَ بينهُما فيقع الخِلاف في كثير من صوره بحسب اعتباره وَعَدَم اعتباره، ككفَّارة اليمين إن وقعت متوسطة بيْن الحنث واليمين، فقيل : تجْزيء، وقيل : لا. ولو قُدِّمَتْ عليهما لم تُعْتَبَرْ، ولو أُخِّرت عنهُما لَاعتُبِرت، بلا خلاف في القسمين،(36) وكالزكاة تجب بملك النِّصاب وشَرْط دوَرَانِ الحَوْل، لو توسطت، قولان، ولا خلاف في الطرفيْنِ،(37) وقد جاء بَعْض المسائل فيها التوسط، واعتُبِر ذلك.

قال شهاب الدين رحمه الله : لا أعلم فيها خلافا، وهذا في الشفعة إذا وقعتْ فأسقطها الشفيع بعد البيع وقَبْلَ الأخذِ، سقطتْ، والأخذ شرْطٌ، والبيع سبب(38)، وذكر هنا المرأة تسقط حقها من القَسْم في الوطء، قال مالك : لها

---

(36) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي فيها صحيح.

(37) ولا خلاف في الطرفيْن : أيْ إذا أخرجتْ الزكاة قبل ملك النصاب لا تجزىء إجماعا، وإذا أخرجت بعد ملك النصاب ودوران الحول أجزأت إجْماعا، وبعد ملك النصاب وقبل دَوَراهِ الحول، فيها خلاف. قال القرافي هنا : وكذلك اذا اخرج زكاة الحَب قبل نضج الحب وظهوره لا تجزئه، وإن أخرجها بعد يبْسِهِ أجوأت، ولم يختلفن في هذه الصورة في الإجزاءِ، أعني العلماء المشهورين في إجزاء المُخْرَج، بخلاف زكاة النقديْن اذا أخْرِجَتْ بعد ملك النصاب وقبْل الحول، لأن زكاة الحب ليسَ لها سببٌ وشرط، بل سببٌ واحد، فلا تتخرج على هذه المسألة، بل على مسألة الصلاة قبل الزوال. وبهذا يظهر بطلان قياس أصحابنا عدم إجزاء الزكاة اذا خرجت قبل الحول على الصلاة قبل الزوال في قولهم : واجبٌ أخْرج قبل وقت وجوبه، فلا يجزى، قياسا على الصلاة قبل الزوال، فهذا قياس باطل، بسبب أن ما يساوي الصلاة قبل الزوال إلا اخراج الزكاة قبل ملك النصاب، وهم يساعدون على عدم الإجزاء قبل ملك النصاب.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في مسألة الزكاة، وزكاه بقوله : ما قاله فيهما صحيح ظاهر.

(38) قال القرافي هنا في الشفعة : فإن أسقطها (الشفيع) قبل البيع لم يُعْتَبر إسقاطه، لعدم اعتبارها حينئذ، واعتبار الإسقاط فرعُ اعتبار المسقط، او أسقطها بعْد الأخْذِ سقطت إجْماعا، وإن أسقطَهَا بعد البيع وقبل الأخذ سقطتْ، ولا أعلم في ذلك خلافا...»

قال ابن الشاط معلقا على كلام القرافي هنا : ما قاله في هذه المسألة ليس بصحيح، فإن الاخذ بالشفعة هو الحكم بعينه او متعلقه، فكيف يكون شرطا في نفسه ؟ هذا مما لا يصح، وانما هذه المسألة من الضرب الذي له سبب دون شرط، ولذلك لم يقع خلاف فيما إذا اسقطها بعد البيع وقبل الأخذ، والله أعلم.

الرجوع والمطالبة، لأن الطباع يشق عليها الصبرُ عَن مثل ذلك، بخلاف ما لو تزوجَتْهُ مجبوباً أو عِنِّيناً فإنه لا مقال لها في ذلك لِتَوَطُّنِ النفسِ على ذلك.

قلت : وَذِكْرُ هذه المسألة هنا فيما يظهر ليس مناسِباً للقاعدة، فإنه ليس فيها ذكرُ سبَبٍ وشرْطٍ وَقَع ذلك في الطرفيْن، والله أعلمُ، إلا أن يقال :

وقعَ الإِسقاط للوطْءِ بعْدَ ثبوتِ سببه وهو النكاح، وقبْلَ شَرْطِهِ وهو التمكين، ومثل هذا إذا أسْقَطَتْ المرأة نفقتها فلها المطالبَةُ عند أصحابنا، مع أنه إسقاط بعْدَ السبب الذي هو النكاح، وقبْلَ الشَّرْطِ الذي هو التمكين(3) وقد يقال : ويمكن أن يقال هنا : ما كان لها المطالبة إلا لإسقاطها قبل سببه، وذلك التمكين، وهو كإسقاط الشفعة قبل بيع الشريك، والأوّل أظهر.(40)

---

(39) قال القرافي هنا متوسعا في المسألة : أو يقال : السبب هو التمكين خاصة، وما وجد في المستقبل عند الإسقاط في الحال، فقد أسقطت النفقة قبل سببها، فيكون كإسقاط الشفعة قبل بيع الشريك، والأوّل عندي أظهر، وإسقاط اعتبار العصمة بالكلية لا يتَّجهُ، فإن التمكين بدون العصمة موجود في الأجنبية ولا يوجب نفقة، والأحسَنَ أنْ يُقال : هو من ذلك،غير أنه يشق على الطباع ترْك النفقاتِ، فلم يَعتبِر صاحب الشرع الإسقاط، لطفا بالنساء، لا سيما مع ضعف عقولهن.

وعلى التعليلين يشكِلُ بما اذا تزوجتْه وهي تعلم بفقره، قال مالك : ليس لها طلب فراقه بعد ذلك، معَ أنه بعْدَ العقد وقبل التمكين. والفرق أن المرْأة اذا تزوجَتْ بمن تعلَمُ بفقره، فقد سكنتْ نفسُها سكوناً كليا، فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك، كما إذا تزوجته مجبوبا أو عِنّينا فلا مطالَبة لها، لفرط سكون نفسها.

(40) قال ابن الشاط معلقا على هذا الكلام عند القرافي في هذه المسألة : ما قاله فيها ظاهر، وما اختاره هو المختار، وما اعتذر به عن المذهب ظاهر. وما فرّق به بين المسألة وبين ما إذا تزوجته، عالمةً بفقره ظاهر أيضا، وكذلك ما قاله في مسألة إسقاط المرأة حقها في الوطء ظاهر.

القاعدة العاشرة[41]

نقرر فيها الفرق بين اللزوم الجزئي واللزوم الكلي، فنقول :

لاشك أنه إذا لزم شيء شيئا، قد يكون لزوما جزئيا، وقد يكون لزوما كليا. ثم اللزوم الكلي على قسمين : أحدهُما أن يكون كليا عاماً لا بحسب شخص، والثاني أن يكون بحسب شخص. فالأول كقولنا : العِشرة تلزمها الزوجية، إذ ما من حالة تُفرض ولا زمان ولا تقدير يُقدر من التقادير الممكنة إلا والزوجية في ذلك لازمة للعشرة.

والقسم الثاني كقولنا : كلما كان زيد يكتب فهو يُحَرِّك يَدَه، أي ما مِن حالةٍ تُفْرض، ولا زمانٍ يشار إليه، وزيدٌ يكتب، إلا وهو يحرك يده في تلك الحالة باللزوم بيْن كتابته وحركةِ يده في كل الأحوال والأزمان، والشخص واحد.

وأما اللزوم الجزئي فهو لزوم الشيء للشيء في بعض الأحوال دون بعض، أو في بعض الأزمنة دون بعض.

وسأل بعضُ الفضلاء سؤالا عن قول الفقهاء : إن الطهارة الكبرى إذا حصلتْ أغْنَتْ عن الوضوء، فقال : أنتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمة للكبرى، والقاعدة أن انتفاء اللازم يلزم منه انتفاء الملزوم، فيَلزَمُكم متى انتقض وضوؤه أن يعيد غسله، وهذا خلاف الإجماع، أو تقولوا : هذه القاعدة باطلة، وهذا الآخَرُ أيضا باطل فلا سبيل للزوم الصغرى للكبرى.

والجواب أن نقول : اللزوم بين الطهارة الصغرى والكبرى جُزْئي لا كُلي، فليس يَلزَم الوضوء للغسل دائما، بل ابتداءً فقط، والدوامُ مشروط بعدم طريَان

(41) هي موضوع الفرق الثالث والأربعين بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي. ج 1. ص 223. قال القرافي رحمه الله في أوله : وضابط اللزوم الكلي العام أن يكون الربط بينهما واقعا في جميع الأحوال والازمنة، وعلى جميع التقادير الممكنة، كلزوم الزوجية للعِشْرة، واللزوم الجزئي هو لزوم الشيء للشيء في بعض الأحوال دون بعض، أو في بعض الأزمنة دون بعض، ويتضح ذلك بسؤال ذكره بعض الفقهاء... الخ. وهذا الفرق لم يعلق عليه الفقيه ابن الشاط بشيء من كلامه مما يدل على أن جميع ما جاء فيه عند القرافي صحيح ظاهر، والله أعلم.

الناقض، فانتفاء الطهارة الصغرى حالة الناقض لا يَقْدَحُ في بقاء الطهارة الكبرى، فإن انتفاء ما ليسَ بلازم لا يلزم منه شيء، ولا أحد ممَّن يقول بهذا القول قال ببقاء(42) الطهارة الكبرى دونِ الصغرى في هذه الحالة التي هي حالة اللزوم، وإنما قال به في الحالة التي ليست بلازمة، والقول بأنه يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم إنما هو حيث يكون الملزوم عاما أو خاصا، أما في الصورة التي لم يُقْضَ فيها باللزوم فلا.

القاعدة الحادية عشرة(43)

في الفرق بين الشك في السبب وبين السبب في الشك.

أشكل الفرق على بعض الفضلاء حتى قال : النظر الأول الذي به يحصل العلم بوجود الصانع يصح التقَربُ به، وهو خلافُ ما عليه الناس، وقال : كيف ينكِره الناس وقد وجد التقرب بالمشكوك فيه في عدة صُوَر :

فمنها من شك هل صلى أم لا، فإنه يجب عليه أن يصلي، وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها، وكذلك من نسِي صلاة من خمْسٍ لا يعرف عينَها فإنه ينوي التقرب بكل واحدة من الخمس مع شكِه في وجوبها عليه، ومثل هذا كثير.

---

(42) في نسخة ح : تبقى (بصيغة الفعل المضارع).

(43) هي موضوع الفرق الرابع والأربعين بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك، ج. 1. ص 225.

قال عنه القرافي ــ رحمه الله ــ في أوله : أشكل هذا الفرق على جمع من الفضلاء، وانبنى على عدم تحرير هذا الفرق الإشكال في مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الإجماع فيها، فعمد إلى النظر الأول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع وقال : يمكن فيه نية التقرب، مع انعقاد الإجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاه الفقهاء في كتبهم، فأنكر الإجماع وقال : كيف يحكى الإجماع في تعذر هذا وهو واقع في عدة صور، فإن غاية هذا الناظر (في الكون قبل أن ينظر)، أن يجَوِّز أن يكون له صانع وألا يكون، وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وألا يكون، وهذا لا يمنعُ قصد التقرب، بدليل ما وقع في الشريعة أن من شك هل صلى ام لا، فإنه يجب عليه أن يصلي، وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها... الخ.

والجواب أن الشارع شرَعَ الأحْكامَ وشرع لها أسْباباً، وجعل من جُملة ما شرعَه من الأسباب الـشَّك، فشرَعه في عدة من الصُّور حيث شاء.

فإذا شك هل هي الشاة المذكّاة أو الميتَة حَرُمَتا معاً، وإذا شك في الاجنبية وأخْتِهِ من الرضاع حـرِّمتَا مَعاً، وسَببُ التحريم هو الشك، وكذلك قد يكون الشك سبب الوجوب، والمتقرِبُ في مثل هذه الصورة جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى، وسَبَبِ الوجوب الذي هو الشك، والواجِبِ الذي هو الفِعل، ودليلِ الوجوب الذي هو الإجماعُ او غيرُه من الأدلة. وفي صورة النظر لا شيء منها بمعلومٍ، بل الجميعُ مجهُول مشكوك فيه، فالشك في السبب كما هو في هذه الصورة التي ذكرْنا لا يمنع من التقرب(44).

ثم إذا تبين الفرق فلَا نقول : إن صاحب الشرع جعل الشك سببا مطلقاً، بل نصبه مرَّةً سببـاً، وفي صُوَر صوَرٍ يُلْغِيهِ ولا يَعْتَبرهُ، وفي صُوَرٍ وقع الخلاف فيها بين العلماء، هل يُلْغَى ذلك الشكُّ أو يُعتَبر، فاعتبارُ الشك كما قدَّمْنا، وإلغاؤه كمن شك هل طلق أم لا، فيلغيه ولا شَيْء عَلَيه، وكمن شكَّ هل سها في صلاته أم لا، فَيُلْغيه. والمختلَف فيه كمن شك هل أحدَث أو لا؟ اعتبره مالك دون الشافعي، ومن شك هل طلق ثلاثا أم لا(45) ؟ ألْزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون الشافعي، ومن حلف يميناً وشكَّ ما هي ؟ ألْزَمَه مالكٌ رحمه الله جميع الأيْمان فقد صار الشك ثلاثة أقسام، ثم يتضح الفرق بذكر ثلاث مسائل.

المسألة الأولى، قال بعض العلماء : إذا نسي صلاة من خمس فإنه يصَلي

(44) عبارة الشيخ القرافي رحمه الله في هذه الفقرة : «فالشك في السبب غيرُ السبب في الشك، فالأول يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم، والثاني لا يمنع التقرب وتتقرر معه الاحكام كما رأيتَ في هذه النظائر. فاندفع سؤال هذا السائل، وصح الاجماع ونقْلُ العلماء فيه، وما أورَدَه عليه من النقوض لا يَرِدَ...الخ.

(45) عبارة القرافي : هل طلق ثلاثا أم اثنتين ؟

خَمْساً، وتصح نيته مع التَّرداد،(46) والقاعدة أن النية لا تصح مع الترداد، واستثنِيَتْ هذه الصورةُ لتعذر الجزم بالنية فيها، وليس الأمر كذلك، بل الشك الذي معه أوجبَ أن يصليَ خمساً، وكذلك من شك في جهة الكعبة، إذا أوجبْنا عليه أربعَ صلواتٍ فقد جزَمْنا بوجوب الأربع، ولا تَردُّدَ في هذه الأشياء.

المسألة الثانية. من شك في صلاته فلم يدْرِ كَمْ صَلى أثلاثا أم أربعا ؟ يجعلها ثلاثا ويصَلِّي ركعة ويسجد سجدتين بعد السلام، مع أنِ القاعدة أن من شك هل سها أم لا، لَا شيء عليه(47) وقد يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون، فكيفَ يَسْجد ؟ مع أنه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا، لا يسجد فتُشْكِل هذه المسألة(48). ثم كيف يصلي هذه الرابعة ولا بد فيها من تجديد النية، فكيف ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها ؟، ويجوز أن تكون مُحَرَّمة خامسة، وأن تكون واجبة رابعةً، ومع التردد لا جزْمَ.

والجوابُ أن الشرع جعل الشك سبباً لركعة وسجدتين فلا ترداد، وعَلَى هذا، سببُ السجود الزيادةُ والنقصُ. والشك، لا ما يقوله الفقهاء من النقص

---

(46) هذا في النسختين : ع،ح : مع الترداد، وعند القرافي : مع التردُّد، وهو المصدر القياسي للفعل الخماسي : تردَّدَ، مثْل تكرم وتعلّم تكرُّما وتعلُّما، بضم الحرف الرابع في المصدر.
وفي ذلك بقول ابن مالك في الفيته الشهيرة، وهو يتكلم عن مصادر الأفعال غير الثلاثية :

وغَيرُ ذِي ثلاثة مقيسُ ... مصْدَرِهِ كقُدِّس التقديسُ
وزكِه تزكيةً وأجْمِلَا ... إجْمَالَ مَنْ تَجمُّلا تجَمَّلَا

على أنه قدْ يرد سماعاً على وزْن تفعال مثل، تَجوَّلَ تجوُّلاً وتجْوَالاً إلخ.. وفي ضم الحرف الرابع من مصدر الفعل الخماسي يقول ابن مالك في ألفيته.

.... وضُمَّ ما ... يَرْبَعُ في أمْثالِ قد تلَمْلَمَا

(47) عبارة القرافي : لا سجود عليه.

(48) قال القرافي رحمه الله : «ولقد ذكرت هذا الإشكال لجماعة من الفضلاء الأعْيانِ، فلم يجدوا عنه جوابا... الخ، ثم ذكر الجواب كما أورَدَهُ الشيخ البقوري هنا.

والزيادة فقط(49). وبهذا يظهر الفرق بين الشك في السهو وبين الشك في العدد، فالأول شك في السبب، فلا شيء يترتب عليه، والثاني سبب في الشك.(50)

المسألة الثالثة، وقع في بعض تعاليق المذهب أن رجُلاً توضأ الصبح والظهر والعصر والمغرب بْوضوء واحد،(51) ثمَّ أحدث، فتوضأ و... العِشاء، ثم تيقن أنه ترك مسح رأسه من أحد الوضوءين لا يدْري أيُّهما هو

فسأل العلماء، فقالوا له : يلزمُك أن تمسح رأسك وتعيدَ الصلواتِ الخمسَ، فذهب ليفعل ذلك فنسي مسح رأسه وصلَّى الصلواتِ الخمس، ثم جاءَ يستفتي عن ذلك من سأل أوَّلا، فقال له : إذْهب وامسح رأسك وأعِدْ العشاء وحْدَها، فأشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا : الشك موجود في الحالتين، فكيْف أمِرَ أولا بإعادة الصلواتِ كلها وفي ثاني حال أمِرَ بإعادة العشاء وحدَها ؟!

والجوابُ أنَّ المسح المذكور إن كان من وضوء الصلوات الأربع فقدْ أعادَها بوضوء العِشاء بعْدَ أن إستفْتَى أولا، فبرئت الذمة منها، وإن كان من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوئه الأول، فعلى التقديريْن برئت الذِّمة ولم يبق إلا الشك في العشاء، فعلى تقدير أن يكون المسحُ نُسِيَ من وضوئها فيكون ثابتاً في

(49) قال القرافي : «وهذا الثالث (أي الشك) قلّ أن يتفطَّن له فتأمّلْه، ولا تجد مَا يُسَوِّغُ على مقتضى القواعِدِ غيرَه، وبه يَظهر الفرق بين الشك في سبب السَّهو، وبيْن الشك في العدد... الخ، ما قاله القرافي، والبقوري رحمهما الله.

(50) زاد القرافي هنا قوله : بمعنى أن الشك هو الذي جعلهُ الشرع محلَّ السببية، فذكرته بهذه العبارة ليحصل التقابُل بينه وبين الأول طرْداً وعكْساً.

(51) أصل أداء الصلوات الخمس وأربع صلوات منها بوضوء واحد لمن استطاع أن يمسك الوضوء لوقت طويل هو الحديث الصحيح الذي اخرجه كثير من ائمة الحديث عن سلمان بن بُرَيْدَةَ عن أبيه أن النبي ﷺ صلى الصلوات يوم الفتح بوضُوء واحد ومسَحَ على خفيه، فقال له عمر : لقد صنعْتَ اليوم شيئًا لم تكن تصنَعُهُ، قال : عمْداً صنعتُه يا عُمَرُ» اي للتشريع وللبيان.

وفي معناه أيضا حديث أنس، قال : كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة، قلت : كيف كنتم تصنعون ؟ قال : يجزئ أحدَنا الوضوءُ ما لم يُحْدِث» رواه بعض ائمة الحديث.

فالمتوضئُ يحق له أن يصلي الصلوات الفرائض بوضوء واحد، كالظهر والعصر والمغرب والعشاء، وهذا لا يتنافى مع استحباب تجديد الوضوء لكل صلاة فريضة.

ذِمَّتِهِ، لأنه إنما صلى العشاء بوضوءٍ واحِدٍ، أما غيرها من الصلوات فقد صُلِّيَتْ بوضوءيْن : إمَّا بالأول وإما بالثاني، بخلاف العشاء، ولذلك اختلف جواب المفتي قبل الإعادة وبعْدَهَا، وبالله التوفيق.

القاعـدة الثانية عشرة[52]

نقرر فيها الفرق بين المعاني الفعلية والمعاني الحُكْمية فنقول أولا :

المراد بالمعنى الفِعْلي ما وُجُوده في زمان وجوده دون زَمان عدَمه كالإيمان والإخلاص حال حضور ذلك بالقلب لا حالَ غفلةِ القلب عنهُما.

والحُكْمي حكم صاحبِ الشرع على فاعله بأنه من أهل ذلك الوصفِ دائما حتى بلابِس ضدّه وإن غفل عنه. فالمعنى الفعلي موجود للكافر حال كفْره، والحكمي بحسَبه هُو له في الدار الآخرة، فإنه بعْد الموتِ لا يصحُّ الكفر الفِعلي إذا أيقن بالحق في الدَّار الآخرة، ولكنَّه له الحكمي، وكذلك له الحكمي في الدنيا حال غفلته عن ذلك وعن ضِده، وكذلك النية في أوّل الصلاة هي معنى فعليٌّ، لأنها ــ حينئذ موجودة بالفعل، وفي أثناء الصلاة إذا غفل عنها هي موجودة حكماً، والحُكْميات على هذا فرعٌ للفعليات.

قال : وهنَا خمسُ مَسَائل :

المسألة الأولى، مَن ذَهب عقْله عند الموت حتَّى لم ينطِق بالشهادة حينئذ ولا يعقِلُ مقتضَى ذلك، هو مومن حكْما إن كَانَ سبَق إليه الإيمانُ الفِعلي ولم

(52) هي موضوع الفرق الرابع والثلاثين بين قاعدة المعاني الفعلية، والمعاني الحكمية. ج 1. ص 200. قال في أوله القرافي رحمه الله، وتحريره أنه ما من معنى مامور به في الشريعة ولا مَنْهيّ عنه إلا وهو منقسم إلى فعلي وحُكمي... ثم أخذ في تبيين كل منهما كما أوردهُ البقوري رحمه الله. وعلق الفقيه ابن الشاط على هذا الفرق عند القرافي بقوله : ما قاله فيه صحيح.

يلحقه نقيضه إلى تلك الحالة،(53) وكذلك من كان به الكفر الفعلي ولم يلحقه نقيضه فمات غائبا عن ذلك، فهو على الكفر حكماً.

المسألة الثانية، إذا سَها عن السجدة في الأولى والركوع في الثانية، فلا يضاف سجودُ الثانية لركوع الأولى إلا أن يقصد ذلك، ولا تكفيه النية الفعلية المقارنة لأول الصلاة، بسبب أن النية الحكمية فرعُ الفعلية، ولم تكن الْفِعليةُ متناوِلَةً(54) للصلاة المرقَّعة، فلا تكون النية الحكمية التي هي تابعة لها متناولة لها(55)،والصلاة لابد فيها من النية، فلابد من تجديد النية في هذه القضية، وإلا لم يُجْز ذلك.

المسألة الثالثة، إذا نسِي سجدة من الأولى ثم ذكر في آخر صلاته فإنه يقوم إلى ركعة خامسة يجعلها عوض الأولى، ولابد لهذه الركعة من نية سجدة، لما قلناه في المسألة قبل هذه حَرْفا بحرفٍ.

المسألة الرابعة، قال مالك في المدونة : إن بقيتْ رِجْلاه من وضوئه فَخَاض بهما نهْرا فدلكهما فيه بيده ولم ينْو بـهِ تمامَ وضوئه لم يُجْزِه حتى ينويَه.

قال شهاب الدين : وسببُ ذلك أن النية الفعلية الأولى لم تتناول إلا الوضوء العادي، وليس غسل الرجلين على تلك الحالة من العادة المعلومة في الوضوء، فإذا لم تكن النية الفعلية فالحكمية التي هي فرع لها يجب أن تكون منْتفِية كما مر فيما تقدم.

(53) عبارة الإمام القرافي في أول هذه المسألة وافية، وهي قوله : ومن خرس لسانه عند الموت، وذَهب عقلُه فلم ينطِق بالشهادة عند الموت ولا أحضَرَ الإيمانَ بقلبه ومات على تلك الحال مات مومنا، ولا يضره عدمُ الإيمان الفعلي عند الموت..» الخ. وهذا من فضل الله ورحمته بعباده المؤمنين

(54) في نسخة ح : مشاركة، والصواب الأولى، وهي ما يوخذ من عبارة القرافي هنا بقوله : «والنية الفعلية الأولى إنما تناولتْ الفعْل الشرعي لا بوصف كونه مرقعا، بل على مجاري العادة في الأكْثَرِ».

(55) في النسختين ع. وح. عدم الإتيان بخبر الفعل الناقص تكون، ولعل المؤلف اعتبرها تامة تكتفي بالمرفوع على أنه فاعل، وحينئذ فمعناها توجد (بالبناء المجهول، كما هو شأن تفسير كان الناقصة بالفعل الماضي (وجد) مبنيا للمجهول، أو لعل ذلك سهو من الناسخ، فيكون الخبر مستفادا من الجملة الأولى قبل هذه، وكذلك من كلام القرافي في المسألة، فليتأمل.

المسألة الخامسة، رَفْض النية في أثناء العبادة، فيه قولان، هَلْ يُؤَثر أمْ لا ؟ فإن قلنا بعدم التاثير فلا كلام، وإن قلنا : يؤثر،(56) فوجْهُهُ أن هذه النية التي حصل بها الرفع وهي العَزْم على ترْك العبادة، لو قارنتْ النية الفعلية الكائنة أول العبادة لضادّتْها، فكذلك الحُكمية هي مضادَّة لها.(57)

القاعـدة الثالثـة عشـرة(58)

نقرر فيها الفرق بين رفع الواقعات وتقْدِير ارتفاعها بأن نقول :

معنَى رفْع الواقع ممتنع عقلا، من حيث إنّ ما وقع في زمانٍ مَاضٍ لا يصح في زمان متأخِر عنه أن يرفع ذلك الواقع الذي مضَى. ومعنى تقدير ارتفاع الواقِع أن يكون الشيء موجوداً فيعطاه حكم المعْدُوم، وهذا من حيث الشرع، وهذا صحيح غير مُحَالٍ، فظهر الفرق.

---

(56) كذا في نسخة ح. وفي نسخة ع، تؤثر، والصواب الأَولى (يؤثر بالياء، باعتبار الضمير يعود على رفض النية لا على النية نفسها، لأن رفضها اثناء الشروع في العبادة هو محَطُّ السؤال والخلاف، وهو ما عند القرافي في هذه الجملة.

(57) وقد علق ابن الشاط على هذه المسائل بقوله في أول تعليقه على هذا الفرق : ما قاله فيه صحيح، غيْر أنه في المسائل الثانية والثالثة والرابعة، لقائِلٍ أن يقول : إنّ من نوى الصلاة فإن نيته تتضمن إصلاحها إن احتاجَتْ اليه، لكني لا أذكرُهُ الآن من قوْل الفقهاء، والصحيحُ ما قاله في ذلك، والله أعلم. اهـ.

(58) هي موضوع الفرق السادس والخمسين بين قاعدة رفع الواقعات، وبين قاعدة تقدير ارتفاعها، ج.2، ص 26.

قال شهاب الدين القرافي في أوله : هاتان القاعدتان تلتبسان على كثير من الفقهاء الفضلاء، مع أن القاعدة الأُولى قاعدة امتناعٍ واستحالةٍ عقليةٍ، لا سبيلَ إلى أن يقع شيء منها في الشريعة، والقاعدة الثانية واقعة في الشريعة في مواقع الاجماع ومواقع الخلاف.

قال : «ولقد حضَرتُ يوماً في مجلس، فيه فاضِلان كبيران من الشافعية، فقال أحدهما للآخَر : مَا معْنى قول العلماء : الردُّ بالعيب رفْعٌ للعقد، من أصله او من حينه، قولان، أمَّا من حينه فمسَلّم معقول، وأما من أصْله فغير معْقُول، بسبب أن العقد واقع في نفسه، وهو من جملة ما تضمَّنه الزمان الماضي، والقاعدة العقلية أن رفْعَ الواقع محال، وإخراجُ ما تضمنه الزمان الماضي

قلت : لَاخفاءَ أن رَفْعَ الواقِعِ اذا فُسِّر بما قاله فهو محال، ولكنه الذي يَسْبِق إلى الفهم في الرَّفْع، كما يقال في النَّسْخ : إنه رفْعُ ما هو ذلك، بل الذي يُرفع اتصال ذلك الحكم بحسب الازمنة، ولا استحالة في هذا.

قال شهاب الدين رحمه الله : وأوَضِّح هذا بذكر مسائل.

المسألة الأولى، العيبُ إذا وُجد بالسلعة فكان ذلك موجباً للرد، هل هو رفْعٌ للعقد من أصله او من حينه ؟، قولان : من حينه لَا إشكال فيه، من أصله ربّما يقال : هذا رفع الواقع، وذاك محال، فيقال : ليسَ هذا من رفع الواقع، وإنما هو من باب تقدير ارتفاع الواقع، إذ لاشك في حصول عقْد البيع، فإذا قلنا : من حين أصل الشراء فمعناه تقديرُ الشرع لذلك العقد بعد ظهور العيب كالعدم، فالأمَة إن كانتْ هي المبيعة، وهي قد كانت بحَمْلٍ، اذا كان القيام بالْعَيْبِ بعد الوضْع، إن قلنا : من حينه فالولد للمشتري، وإن قلنا : من أصله فالولد للبائع، ولا شيء للمشتري، وكذا الحال في الغَلَّاتِ وسائر المنافع.

= مُحَال، فما معْنى قولهم إنه رفْعٌ للعقد من أصله ؟ قال له الآخَرُ : معنى ذلك أنه يرجع إلى رفع آثاره دون نفس العقد، فقال له : الآثار والاحكام هي أيضا واقعة من جملة الواقعات، وقد تضمنها ايضا الزمان الماضي كسائر الماضيات، فيستحيل رفعها كالعقد، ويمتنع إخراجها من الزمان الماضي كسائر الماضيات، فقال له الآخر : هذا السؤال يَرِد على مثلي ؟! وأظهر الغضب والنفور، لقلقه وقوة السُّؤال، وافترقا عن غير جواب، وما سَبَبُ ذلك إلا الجهل بهذا الفرق، وها أنا أوضحه لك بذكر مسائل اربع» : الى آخر كلامه هنا.

وإيراد مثل هذه المحاورة والمناظرة بين العلماء، وذكرها في هذا المقام مع اختصار البقوري لها يعطي ضوءاً كاشفا عن هذا الفرق بين القاعدتين المذكورتين فيه، وعن أهمية كتاب الفروق ومكانته عند العلماء في تذليل كثير من الإشكالات والاجابة عن كثير من المسائل الشرعية في الفروع الفقهية.

وقد علق الفقيه المحقق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله :

جميع ما قاله القرافي في هذا الفرق صحيح، غيْر قوله بتقدير الملك للمعتَق عنه، فإنه وان كان التقدير ممَّا ثبت له حكم في مواضع فإنه لا حاجة في هذه المسألة إليه، ولا دليل عليه.، وغيرَ قوله بتقدير ملك الدية في قتل الخطأ فإنه ليس موضع تقدير الملك، أعنِي بَعد إنفاذ المقاتِل وقبْل زهوق الروح، بل هو موضع تحقيق للمِلْك، والله أعلم.

اهـ.

قلت : قد مضى في القاعدة الأولى أن كلامه على قاعدة التقدير لم يتم، وكلامه هنا ليس إلا إحالة على ذلك.(59)

المسألة الثانية، رفض النية في العبادة، فيها قولان، والمشهورُ في الصلاة والصومِ صحة الرفْضِ، وفي الحج والوضوءِ عدمُ الرفض.(60)

قال شهاب الدين رحمه الله : وذلك من باب التقديرات الشرعية لا من باب رفع الواقع، فلا إحالة فيه.

قلت : قد مضى في القاعدة التي قبل هذه أن ذلك الرفض هو رفع النِّيةِ الحكمية لا الفعلية، من حيث إنه لو قُدِّر هذا الرفض من النية الفعلية لضَادَّتْها وأبْطلتها، فإذا كانت مع الأصل هكذا فمع الحكمي الذي هو فرعٌ أوْلى أن تضادّه، وعلى هذا فلا تقديرَ.

قال شهاب الدين ــ رحمه الله : فإت قلْتَ : وأيّ دليل في الشَّرِيعة يَقْتَضي تمكُّن المكلف من هذا التقدير وأن هذا التقدير يتحقق ؟، ولو صح ذلك لَتَمَكَّن المكلّفُ من إسْقَاط جميع أعماله الحسنة والقبيحة في الزمان الماضي بطريق التقدير والقصد إليه، دُونَ أن ياتي بكفر، وكذلك يَقصدُ جميع أعماله السيئة من زنى وغيره ممَّا تقدم فيَستْريحُ من مؤاخذتها، وذلك كله غير متقرر، بَلْ المتقرر في الشريعة أن عَدم اعتبار ما وقع في الزمان الماضي متوقف على أسبابٍ غير الرفض، كالاسلام يهدِمُ ما قبله، والهجرة والتوبة والحج، وعَكسُها في الأعمال الصالحة تُبْطلها الرِدة، والنصوص دَلَّتْ على اعتبار ما ذكرناه، وأمّا الرفض فما نعلمُ فيه دليلاً شرّعيا يقتضِي اعتباره، ثم قال : هذا سؤال قويٌّ، والأفضلُ الاعترافُ به.

(59) التقديرات كما قال القرافي هي : إعطاء الموجود حكم المعدوم، واعطاءُ المعدوم حكم الموجود، وهي من قواعد الشرْع.

(60) قال القرافي : وذلك كله من المشكلات، فإن النية وقعت، وكذلك العبادَة،فكيف يصح رفع الواقع، وكيف يصح القصد إلى المستحيل ؟ والجواب أن ذلك من باب التقديرات الشرعية، بمعنى أن صاحب الشرع يقدر هذه النية أو هذه العبادَة في حكم مالم يوجد، لا أنه يبطل وجودها المندرج في الزمن الماضي، بل يُجْرِي عليها الآن حكم عبادَةٍ اخرى لم توجد قط.

قلت : وكذلك قاعدة التقدير، عدَمُ الاعتراف بها أولى من القول بها، ولا دليل يوجد عليها في الشريعة دلالةً قَوِيَّةً، كما الامر في الرفض، فلا يُعتَرَف بواحد منهما.

ثم لقائل أن يقول بعد هذا الفرق بين قاعدة التقدير وقاعدة الرفـض حَتَّى يصح القول بالرفض ولا يصح القول بقاعدة التقدير : إنه وجد دليل عقلي امتزج بدليل شرعي يمنع من اعتبار النية التي رفضتْ ويَعْتبِرُ الرفض، وهذا كما تقرر عن قريب، من المضادة، وقاعدة التقدير ما وُجد دليل مركَّبٌ من الشرع والعقل، ولا شرعيٌّ مجردٌ يدل عليها، فلا نقول بها، والله أعلم.

المسألة الثالثة : إذا قال لامرأته : إن قدم زيدٌ آخر الشهر فأنتِ طالق من أوله، فهي مباحة الوطء بالإجماع إلى قدوم زيد، فإذا قدِم زيد آخر الشهر، هل تطلّق من الآن أو من أول الشهر ـــ وهذا الذي يراه ابن يونس من أصحابنا، فرفع الإباحة الكائنة في وسط الشهر، وقد كانت واقعة، فيؤدي إلى رفع الواقع وهو محال، فقال شهاب الدين رحمه الله : هو من باب التقدير الشرعي، بمعنى تقدير أن تلك الاباحة في حكم العدم، لَا أنا نعتقد أنها ارتفَعَتْ في الزمان الماضي.

قلت : وكيف يُقدَّر ذلك، والوجود على خلافه ؟ والحكم الشرعي على ذلك الحسَب، فإنه قد قلنا : إن وطأها كان مباحا شرعاً، فكيْف يكون حراما ـــ شرعا ـــ بالتقدير، وقد مضى ما في هذا أول قاعدة، والله أعلم.

ثم ذكر شهاب الدين مسألة العتق عن الغير، والكلامُ فيها قد تقدم، وهذا الذي مضى لنا الآن من قبيله ومن الرد عليه، فلا فائدة في ذكر ما ذكره من مسألة العتق عن الغَيْر.

القاعدة الرابعة عشرة[61]

نقرر فيها الفرق بين المشقة المسقطة للعبادة وبين التي لا تسقطها، فنقول :

المشاقُّ قسمان، أحدهما لا تنفك عنه العبادة كبرْد الماء في الوضوء، وألم الجوع في الصوم، فهذا لا يُسْقط شيئاً، لأن الأحكام مقرَّرة على التزام هذا.

القسم الثاني ما تنفَكُّ عنه العبادة وهو ثلاثة أنواع : في الرتبة العليا كالخوف على النفوس وعلى الاعضاء والمنافع، فهذا يوجب التخفيف، وفي الرتبة الدنيا فلا يوجبُ تخفيفا، والرتبةُ الوُسطَى ما قرُب منها للعليا جَرَى مجراها، وما قرُبَ منها للدنيا جرى مجراها، لذلك فلا يوجب شيئا.

ثم إن المشقة في الاعتبار أو الإلغاء لها تختلف باختلاف رُتب العبادات، فالمهمُّ يشْتَرطُ في إسقاطه أشدُّ المشاقِ وأعمُّها، وما لم يَعْظمْ يؤثِّر في إسقاطه المشاقُّ الخفيفة.

ثم ضابط المشقة المؤثِّرة من غيرها أن يُنظَر، فإن ورد شيء من الشرع اعْتُبِر، وإن لم يَرِدْ شيءٌ من ذلك يتعيَّن تحديده بتقريب من حيث قواعد الشرع، وذلك بأن يبحثَ عن أدنى مشاق تلك العبادة المعيَّنة، فإن وجدها بنص او إجماع

---

(61) هي موضوع الفرق الرابع عشر بَيْنَ القاعدتَيْن المذكورتين : ج 1. ص 118.
قال ابن الشاط معلقا على القسم الأول :
قلت : التكليف بعينه مشقة، لأنه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه، وهو أمْرٌ نِسْبِي، وبهذا الاعتبار سُمِّي تكليفا، وهذا المعْنى موجودٌ في جميع أحكامه حتى الإباحة، ثُمَّ يختص غيرها بمشاقَّ بدنية، وبعضُ تلك المشاق هو أعظم تلك المشاق كما في الجهاد الذي فيه بذْل النفس، فبحسَبِ ذلك انقسمت المشاقُّ بالنسبة الى التكليف قسْميْن : قسم وقع التكليف بما يلزمه عادةً أو في الغالب أو في النَّادِر، وقسم لم يقع التكليف بما يلزمه. فالقسم الأول لا يؤثر، لأنه ينقض التكليف.
ثم قال الفقيه ابن الشاط عن القسم الثاني من المشاق، التي تنفك عنها العبادة وعن أنواعه الثلاثة المذكورة : ما قاله القرافي في ذلك صحيح. اهـ.

او استدلال، حمل عليها مثلها أو أعلى، وإن كان أدْنى لم يجعَلْهُ مُسقِطا، وهذا كالتأذِي بالقمل في الحج، فهو مبيحٌ للحلْقِ بحديث كعْب بن عُجْرة،(62) والسفرُ مبيح للفطر بالنص. وظاهرُ ما ذكرنا أنه لم يُعتَبر في قولنا : مشقة، مدلولُ مطلَقِ هذا الإسْم، بل نُفَرق كما تقدم تقريره.

وليست المعامَلات كذلك، إذا جاء فيها مطلَقُ الألفاظ يحمل على أدنى ما يكون، كمن شرَط الكتابة في العبْد لَا يلزم منه الفارهُ فيها(63) وما ذلك إلا لإظهار فضل الامور العبادية على الامور العادية. وأيضا فإن القصد في الامور العادية رفع النزاع وما في بابه، والاكتفاء بذلك يُحصل ذلك، وغيرُه يُقَوِّيهِ ويُثِيرُه.(64)

---

(62) نصُّه في الصحيحين وغيرهما : عن كعْب بن عُجْرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مَرَّ به زمنَ الحديبية وهو يُوقِدُ تحت قِدْرٍ له، والقملُ يتناثَرُ على وجهه، فقال له : آذاك هَوَامُّ رأسِك ؟ قال : نعَم، فقال له النبي ﷺ : إحْلِق رأسك ثم اذْبَحْ شاةً نُسُكاً، أوْصُمْ ثلاثة أيام أوْ أطْعِم ثلاثة آصُعٍ من تمر على سِتَّةِ مساكينَ، وفي رواية قال (أي كعْبُ بن عُجْرة) : فِيَّ خاصةً نزلت هذه الآيةُ : «**فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نُسُكٍ**»، وهي لكم عامَّةً.اهـ.
ومن القواعد المعلومة المقررة في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(63) الفارِهُ : اسم فاعل من فَرُه على وزن كَرُم، إذا مَهَرَ وَحَذق في الشيء، وعبارة القرافي هنا : يكفي في هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج إلى المهارة فيها في تحقيق هذا الشرط. اهـ.
ثم قال ابن الشاط عن النوع الثالث الذي هو مشقة بين هذين النوعين : المشقةِ العليا، والمشقة الدنيا : هذا كلام ليس بالمستقيم...، والصوابُ أن التقسيم ثلاثة أقْسام أو ثلاثة أنواع : متفق على اعتباره في الإسقاط او التخفيف، ومتَّفَقٌ على عدم اعتباره، ومختلَفٌ فيه.

(64) عبارة شهاب الدين القرافي هنا اظهر وأوسَعُ حيث قال : سؤال آخر، ما لَا ضابط له ولا تحديد وقع في الشرع على قسمين : قسم اقتُصر فيه على أقل ما تَصْدُقُ عليه تلك الحقيقة، والقسم الآخَرُ ما وقَعَ مسْقطا للعبادات لم يكتف الشرع بإسقاطها بمسمًّى تلك المشاق، بل لكل عبادَةٍ، مَرْتَبَةٌ معَيَّنة من مشاقها المؤثرة في إسقاطها، فما الفرق بين العبادات والمعاملات ؟
فالجواب أن العبادات مشتملة على مصالح العبادة ومواهبِ ذي الجلال وسعادة الأبد، فلا يليقُ تفويتها بمسمى المشقة مع يَسَارة (سهولة) احتمالها، ولذلك كان ترْكُ الترخص في كثير من العبادات أوْلَى، ولأن تعاطِي العبادة مع المشقة أبْلَغُ في إظهار الطواعية، وأبْلَغُ في التقرب، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : أفضل العباداتِ أحْمزُها (أي اشقُّها)، وقال : أجْرُكَ على قَدر نصَبِك (اي تعبك).

وذكر شهاب الدين ـــ رحمه الله ـــ هنا في هذا الفرق الكبائر والصغائر من حيث هذا الضابط بعْد أن قال : من الناس من منع قِسمةَ المعاصي إلى كبائر وصغائر فقال : كل معصية كبيرةٌ، ثم قال : والْحقُّ صحة ذلك، فإن الله تعالى جعلَهَا كذلك بقوله : ﴿**إن تَجتنبوا كبائر ما تُنهَون عنه نكفِّرْ عنكم سيئاتكم**﴾(65)، وقال : ﴿**وكَرَّهَ اليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾(66) فرتَّبَ المخالفة ثلاثة أقسام، الكفر، ويتلُوهُ الفِسق، وأدْوَنُ ذلك العصيانُ.

وقال عليه الصلاة والسلام : «الكبائرُ سَبْعٌ»، والقواعد تشهَدُ لهذا، فإنَّ مَا عظُمَتْ مفْسدته ينبغي أن يُسمى كبيرةً، تخصيصا له باسمٍ يخُصُّهُ.

وعلى هذا نقول : الكبيرةُ ما عظُمَت مفسدتها، والصغيرة ما قلّتْ مفسدتها، فيكون ضابط ما تَرَدُّ به الشهادةُ أن يُحْفظ ما وردت به السُّنَّةُ أنهُ كبيرة، فيُلَحَقُ به ما في معناه، وما قصر عنه من المفسدة لا يقدح في الشهادة. وكذلك أيضا يُنظَر إلى ما ثبت له من الشرع أنه صغيرة كالقُبلة، فما كان في معناها أثْبِتَ له حكم الصغيرة إلَّا أنْ يُصِرَّ عليها، ثم ينضبط الإصرار المصيِّرُ للصغيرة كبيرة، قال بعْض العلماء : متى حصَل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة ما يوجب عدم الوثوق به في دينه، وإقدامُه على الكذب في الشهادة، فاجعَلْ ذلك قادحا، وما لا فلا.

قالوا: وكذلك الأمور المباحة إذا حصل بها عدَمُ الوثوق به في دينهِ قدَحَتْ، وإلا فلا.

= وأما المعاملات فتحصُلُ مصالحها التي بُذِلَتْ الأعواض فيها بمسمى حقائق الشرع والشروط، بل التزام غير ذلك يؤدي الى كثرة الخصام ونشر الفساد واظهار العناد.

قال : ويلحق بتحرير هاتين القاعدتين الفرقُ بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر، والفرق بين قاعدة الكبائر وقاعدة الكفر، والفرق بين أعلى رتب الصغائر وأدْنى رتب الكبائر.

(65) سورة النساء، الآية 31.

(66) سورة الحجرات : الآية 7

قلت : ذكر هنا شهاب الدين الكفر، وأطال الكلام فيه، ورأيت أن تأخِيرَهُ إِلى قاعدته التي ذكر فيها أوْلى، وإنما صحّ ذكر الكبائر هنا من حيث الضابط المذكورُ، فهي كالمثال لما ذكر أوّلاً، والله أعلم، وهُو الموفق للصواب.(67).

القاعـدة الخامسـة عشرة(68)

نقرر فيها الكلي والجزئي، والكل والجزء، ثم الحمل على الأجزاء أو الحمل على الجزئيات من حيث اعتبار الكل والكلي، فنقول :

الكُلُّ يُستعمل مع الأجزاء، والكلي يستعمل مع الجزئي، فمثال الاول كعشرة، إذ هي كل، وما تحتها أجزاءٌ لها. ومثال الثاني قولنا : الحيوان إنسان،

(67) مما ذكره القرافي وهو يتحدث عن الفرق بين المعصية الصغيرة والكبيرة قولُهُ :

«وهذِه مواضع شاقة الضبط، عسيرة التحرير، وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتي عند حلول النوازِلِ في الفتاوي والأقضية واعتبار حال الشهود في التجريح وعدمه. وأنا أَلَخِّصُ من ذلك ما تيسَّر، وما لا أعرفه وعجزتْ قدْرتي عنه، فحظِّي منه معرفة إشكاله، فإن معرفة الإِشكال علم في نفسه، وفتحٌ من الله تعالى، فأقول :

إن الكبيرة قد اختلِف فيها، هل تختص ببعض الذنوب والمعاصي أمْ لا ؟ فقال : إمام الحرمين وغَيره : إن كل معصية كبيرةٌ، نظراً إلى من عصى، وكأنهم كرِهوا أن تسمى معصية الله صغيرة، إجلالا لله تعالى وتعظيماً لحدوده....، وقال جماعة : بل الذنوبُ متقسمة الى صغائر وكبائر، وهذا هو الأظهر من جهة الكتاب والسنة والقواعد، فذكر قول الله تعالى : «وكرَّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان»، وقول النبي ﷺ : الكبائر سبْعٌ، وقال : وأما القواعد فلأِن ما عَظُمتْ مفسدته ينبغي أن يسمَّى كبيرةً، تخصيصا له باسم يخُصُّهُ، والصغيرة ما قلت مفسدتها، فيكون ضابط ما تُرد به الشهادة أن يُحفَظ ما ورد في السنة أنه كبيرة، فيلحق به ما في معناه، و ما قصر عنه لا يقدحُ في الشهادة.

وعلق عليه الشيخ ابن الشاط بقوله : القواعد المستفادة من الكتاب والسنة تقتضي القطع بالتفاوت بين الذنوب في الذم والعقاب إن نَفَذَ الوعيدُ، ثم قال ابن الشاط : وما قاله القرافي في ضابط ما تُرد به الشهادة، صحيح. اهـ.

(68) هي موضوع الفرق الحادي والعشرين بين قاعدة الحمل على أول جزئيات المعنى، وقاعدة الحمل على أول اجزائها، او الكلية على جزئياته وهو العموم على الخصوص.. ج 1 ص 134.

قال القرافي رحمه الله في اوله : «وهذا المعنى قد التبس على جمع كثير من فقهاء المذهب وغيرهم، وهذا الموضع أصلهُ إطلاق وقع في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الاسم، هل يقتضي الاقتصار على أوله ام لا ؟ قولان. فلمّا وقع هذا الاطلاق للأصوليين عمل جماعة من الفقهاء على تـخريج الفروع عليه، على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة ولابد من قاعدتين :

والحيوانُ كلي للانسان، والانسان جزئيٌّ له، ثم هذا الجزئي قد يكون كلّياً باعتبار الاشخاص الذين تحته، وذلك زيد وعمْرو وغير ذلك فإنها جزئيات له. فالجزئي قسمان : الشخص، وهو جُزئي بإطلاق، والنوعُ جزئي كُلِّيٌّ باعتباريْن كما تقدم، وهذا هو معنى قول العلماء : الجزئي يقال على الشخص، وعلى كل أخَصَّ تحت أعمّ.

ثم الأول جزئيٌّ عقلي، والثاني جزئيٌّ إضافي. ويقولون أيضا : اللفظ المفردُ إمَّا أن يمْنَعَ نفسُ تصور مفهومه من الشركة وهو الجزئي، أوْلا يمنعُ وهو الكلي، وهذا بيان للجزئي الحقيقي، والكلي هو المقابل له كما قلناه.

فاذا تقرر هذا قلنا : اللفظ الدال على الكل دالٌّ على أجزائه في الامر والثبوت من الخبر، بخلاف النهي، والنفي من الخبر، فإذا أوجب الله ركعتين فقد أوجبَ ركعة، واذا أُخْبِرْنا أن زيداً له نصاب فقد أُخْبِرنا أن عنده عَشَرَةَ دنانير، وإذا نَهى الله عن الصُّبْح أن تُصَلى ثلاثَ ركعات لَمْ ينهَ عن ركعتيْن، وكذلك اذا قلنا : ليس عنده نصاب، لا يلزم أنهُ ليس عنده عشرة دنانير. والسبب في ذلك أن النفي والنهي جاء لإعدام الحقيقة، وعدم الحقيقة يتصور بفرد واحد من أجزائها، كما يتصور بجميع أفرادها، والامر والثبوت جاء لطلب الحقيقة وإيجادها، وإنما توجد بجميع اجزائها.

= الأولى تحقيق الجزئي ما هو، وله معنيان...، والثانية بيان الجزء، وهو الذي لا يعْقَلُ إلا بالقياس الى كُلٍ، فالكل مقابلٌ للجزءِ، والكلي مقابل للجزئي....، وها هنا قاعدة وهي أن اللفظ الدال على الكل دال على جزئه في الامر وخَبَرِ الثبوت، بخلاف النهي وخبر النفي، فإذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعةً، وإذا قلنا : عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير...الخ

وقد علق الفقيه المحقق قاسم ابن الشاط رحمه الله على هذه القاعدة عند القرافي بقوله : ما قاله في هذه القاعدة غير صحيح، بل اللفظ الدال على الكل دال على جزئه مطلقا، ثم قال ابن الشاط معلقا على التمثيل بركعة وركعتين : «إن اراد، فقد أوجب ركعة منفردة فممنوع، وإن أراد فقد أوجب ركعة مقارنة لأخرى فمسَلَّمٌ. اهـ.. وإن اراد فعنده عشرة دنانير منفردة فممنوع، وإن اراد فعنده عشرة دنانير مقترنة بأخرى فمسَلَّمٌ. اهـ. وكلام شهاب الدين القرافي رحمه الله في هذه القاعدة يَعْطي وضوحا وبيانا اكثر لِما عند الشيخ البقوري في اولها.

قلت : يشكل هذا بأن الركعة في الصبح هي ذات أجزاء اشتملت عليها كالقيام والركوع والسجود والقرآة والدعاء، فيلزَمُ أن يكون الكل من الأجزاء واجبا. ومعلومٌ أن الصلاة المحكوم عليها بالوجوب اشتملت على مفروض ومسنون وفضيلة.

ثم اللفظِ الدال على الكلي، قال شهاب الدين، لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل، بل إنما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ. فإذا قلنا : في الدار جِسم، لا يدل على أنه حيوان.

قلت : هذا الكلام في الجزئي والكلي يظهر منه أن هذا بحسب الأمْرِ والنهي، وبحسَبِ الثبوت والنفي. وليس كذلك، فإنَّكَ إذا قلت : ليست في الدار حيوان فقد دلَّ على أنهُ ليس فيه جميع الجزئيات، لأنه إذا انتفى الأعَمُّ انتفى الأخصُّ، كما أنك إذا قلت : عندهُ نصاب، فقد أخبرت بأن عندهُ عشرة وخمسة وجميع الأجزاء. والذي يظهر لي منه أنه أراد أن دلالة اللفظ على الأجزاء تضمُّنيَّةٌ، وعلى الجزئيات لزومية، وكيف كانت فهي لفظية، وإنما الفرق من حيث إن دلالة اللزوم ما دَلَّ اللفظ عليها بالوضع وانما دل عليها بالعقل. والوضعية هي المطابقة، والتضمُّنيـة مختلف فيها، قيل : هي عقلية، وقيل : وضعية(69).

= وقد سبق لنا اثناء الكلام على القاعدة الاولى من قواعد الخبر، تعليق في بيان الكل والجزء، والكلي والجزئي، والكلية والجزئية يُبين ويوضح مدلولات هذه الكلمات ومصطلحاتها عند علماء الاصول والمنطق بما يجْعلها جلية واضحة ومفهومة في هذا القاعدة أكْثرَ.

(69) سبق تعريف كل منها عند علماء الاصول والمنطق، فدلالة المطابقة : هي دلالة اللفظ على تمام معناه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، ودلالة زيد على شخص معين او ذات معينة، ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة الانسان، على الحيوان فقط او على الناطق فقط، ودلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على امر خارج عن معناه، لازم له ذِهْنا، كدلالة الأسد على الشجاعة.

وقد جمعها ناظم متن السلم في علم المنطق، الشيخ الأخضري رحمه الله فقال :

دلالة اللفظ على ما وافقه ... يدعونها دلالةَ المطابقة
وجزئه تضمُّناً وما لزِم ... فهو التزامٌ إن بعقل التُزم

ثم قال شهاب الدين ـــ رحمه الله ـــ: إذا تقررت هذه القاعدة ظهر أن حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة اللفظ، لعدم دلالتهِ على غير هذا الجزئي، أما إذا حملنا الامْرَ على أقَلِّ الأجزاء فقد خالفنا اللفظ بأنه يدل على الجزئي الآخر، وما أتينا به. وهذا كقوله : أعتِق رقبة، وصومُوا رمضان، فلابدّ في هذا الثاني من جميع الأجزاء، بخلاف الأول.

قال : وبهذه القاعدة يظهر بطلان قول من يُخَرِّجُ الخلافَ في غسل الذكر من المذي، هل يقتصر على الحشفة أم لابد من جملته، لأنه اقتصارٌ على جزءٍ لا جزئي، وكذلك تخريجُ الخلاف في التيمم، هل هو إلى الكوعين او المرفقيْن او الإبْطين. على هذه القاعدة لا يَصح أيضاً، فإن الكُوعَ جُزْئي،(70) وإنما يخرج عليها مثل قوله تعالى : «**فإنْ آنسْتم منهم رُشداً**»، قال بعض العلماء : نَحْمله على أدنى مراتب الرشد، وهو الرشد في المال خاصَّةً، قاله مالك رحمه الله، أو على أعلى مراتب الرشد، وهو الرشد في المال والدِّين، قاله الشافعي، مع أن الرشد بصيغةِ التنكير الدَّالِّ على المعنى الأعم الذي لا يدل على جزئي خاص، فليس في حَمْله على أدْنى الرتب مخالَفَةٌ البتَّة، بخلاف المثالين الأولين.(71)

ومنها مسألة الحرام إذا قال : أنت عليّ حرام، هل يُحْمَل على الثلاث أو الواحدة ؟ خلاف يصح تخريجهُ على هذه القاعدة، لأنَّ قوله : حرام، مطْلَقٌ يدل على مطلق التحريم الدائر بين الرتب المختلفة، فأمكن حمله على أدناها وعلى أعلاها.(72)

---

(70) عبارة القرافي : فإن الكُوعَ جزء اليد لا جزئي منها.

(71) علق الفقيه ابن الشاط على هذه المسألة بقوله : قلت : قوله : «مع أن الرشد ذُكِرَ بصيغة التنكير الدال على المعْنى الأعم، ليس بصحيح، بل صيغة التنكير دالة على المعنَى المطلق، والمطْلق ليس هو المعنى الأعم. بل هو المعني الأخصُّ المبهَمُ غيرُ المعيَّن... اهـ.

(72) علق الشيخ ابن الشاط على هذه المسألة عند الإمام القرافي بقوله : قلت : قولُه : «لأن قولَه حرام، مطلقٌ دال على مطلق التحريم الدائر بين الرتب المختلفة فأمكَن حمله على اعلاها او على ادناها»، صحيح، وكذلك شأنُ المطْلَقاتِ، وليست من القاعدة التي أرادها، لكن هنا امرٌ آخَرٌ هو سبب الخلاف وهو العُرف في لفظِة حرام، هل هو الثلاث او الواحدة ؟. اهـ.

«تنبيــه».

ليس الخلاف في هذه القاعدة مطلقا في جميع فروعها، بل فروعها ثلاثة أقسام :

قسم أجْمَعَ الناس على الحملِ على أعْلى الرتب، وهو ما ورد من الأوامر بالتوحيد والإخلاص، وسلبِ النقائص، وما يُنسَبُ الى الرب تعالى من التعظيم، فهذا القِسم، الأمر فيه متعلّق بأقصى غاياته الممكنة للعبد.

وقسم أجمعَ الناس على الحمل على أدنى الرتب فيه، وهو الأقارير، فإذا قال له : عِندي دنانيرُ حمل على أقل الجمع وهو ثلاثة، وهو أدْنى رتبها مع صدقها في الآلاف، لكون الاصل براءة الذمة فيقْبَلُ(73)، وليس الأصل إهمال جانب الربوبية، بل عكسُه والقيام فيه بأكمل ما ينبغي.(74)

القسم الثالث مختلفٌ فيه، وهو ما تقدَّمَ من المسائل ومَا يشْبُهُهَا.

(73) عند القرافي، «فيقبل تفسيرُه بأقَلِّ الرتب»، وذلك أظهر وأبْين.

(74) عند القرافي : وليس الاصل إهمال جانب الربوبية، بل تعظيمها (أي الربوبية)، والمبالَغَةُ في إجلال الله تعالى، لقوله تعالى : «**وما خلقت الجن والانسَ الا ليعبدونِ**»، فهذا الفرق بين القِسْمين.

القاعدة السادسة عشرة[75]

في تقرير الدليل والحجة والفرق بينهما، ثم الفرقِ بين أدلّة مشروعية الأحكام وأدلة وقوع الأحكام، فأقول :

هُمَا من حيث العُرْف يختلفان، فيقالُ الدليلُ على ما يتوصل به الى المطلوبِ شَرْعاً، ويُقال الحجَّة على بعض ذلك وهو ما يقضي به الحكام، لقوله عليه الصلاة والسلام : «ولعل بعضكُم أن يكون ألحن بحجته من صاحبه»[76]، وهو يرجع الى نحو عشرةٍ من الحِجاج، فهي التي يقضي بها الحكام، وسياتي ذِكْرُها على التفصيل في قاعدة من القواعد، وأدِلَّة مشروعية الأحكام نحْوُ عشرين، على خلافٍ في بعضها، كإجماع الخلفاء (الأربعة) وإجماع أهل المدينة، وأصلها المتفق عليه الكتاب والسنة والاجماع، وقد قررها الأصوليون في كتبهم.

(75) جمع الشيخ البقوري رحمه الله في هذه القاعدة الكلام على الفرق السادس عشر بين قاعدة أدِلة مشروعية الأحكام، وبين قاعدة أدِلة وقوع الأحكام، وعلى الفرق السابع عشر بين قاعدة الأدلة وقاعدة الحجاج. ج.1. ص. 128—129. قال الامام القرافي رحمه الله في اول هذا الفرق : فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع، وهي نحو العشرين، وأدلة وقوع الاحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام، أيْ وقوع أسبابها وحصولِ شروطها وانتفاء موانِعها، فأدلة مشروعيتها : الكتاب، والسنة، والقياس والاجماع، والبرآة الاصلية، واجماع اهل المدينة واجماع أهل الكوفة على رأي، والاستحسان، والاستصحاب، والعصمة، والأخذ بالأخف وفعل الصحابي الخ...

(76) ونَصُّه كما أخرجَهُ ائمة الحديث عن أم سلَمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال : «إنما أنا بشَر، وإنكم تـختصمون إليَّ، فلعَلَّ بعضكم أن يكون ألْحَنَ بحجته من بعْض فأقضِي له على نحو ما أسمَعُ، فمن قضيتُ له بحقِ مُسْلِمٍ فإنما هي قطعةٌ من النار، فلياخذْها او ليتركها، أخرجه الإمام مالك في الموطأ، والشيخان في صحيحهما، وغيرهما من اصحاب السنن.

وقد يقال أيضاً الدليل على وقوع الأحكام، وهي المسماة بالأسباب كالزوال ورؤية الهلال،(77)، والأدلة على هذه تكون بآلة وبغير آلة، وهي لا تنحصر، ولا غاية لها كالاسطر لاب والميزان. ومن حيث إنه لا نهاية لها لم تكن هذه الأدلة تتوقف على نصْب الشرع، وكذلك الشروط والموانع، وهي هذه الأشياء الثلاثة موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف، فَالْأَدِلَةُ يعتمد عليها المجتهدون، والحِجَاجُ يعتمد عليها الحُكام، والأسبَابُ يعتمد عليها المكلفون، كرؤية الهلال والزوالِ، وما أشبه ذلك.

(77) عبارة القرافي في اول الكلام على هذا الفرق أظهر وأوضح كما سبَقَ في التعليق قريبا، فقد قال : وأدلة وقوع الأحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام، أيْ وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها، وهي غير منحصرة، فالزوال مثلا دليل مشروعيته سببا لوجوب الظهر قوله تعالى : «أقِمْ الصلاة لدلوك الشمس»، ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم، الآلاتُ الدالة عليه، وغيرُ الآلات كالاسطِرْلَابِ والميزان وربُع الدائرة... الخ، وبذلك يتضح كلام الشيخ البقوري هنا.
وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند شهاب الدين القرافي في هذين الفرقين بقوله : ما قاله القرافي في الفرق السادسّ والسابعَ عشر صحيحٌ، اهـ.



الاجتهاد :
وفيه خمس قواعد :

القاعدة الأولى[1]

نقرر فيها من يجوز له أن يفتي ومن لا يجوز له أن يفتي، فنقول :

المشتغل بالفقه، له أحوال :

الحالة الأولى أن يشتغل بمختصَر من مختصرات مذْهَبه، فيه مُطْلَقات مقَيَّدةٌ في غيره، وعمومات مخصوصاتٌ في غيره، فهذا حرامٌ على الانسان أن يفتي الناسَ بما فيه، إلا أن يعلمَ أن مسألة من مسائله عَرِيَتْ عن هذا وهي مسْتوفاةٌ فيه، فيجوز له أن ينقلها لمن سأل عنها ولا يشبِّهُ بها غيرَها، بل يذكرها إن كانت القضية هي هي، إذْ الفروق كثيرة، وقد لا يعرفُها.

الحالة الثانية، أن يَكْثُر اشتغاله بالمطْلقات والمقَيَّدات ويطَّلِعَ على تفاصِيل المسائل في الشروحات والمطَوَّلات، ولكنه لا يعْرف مَدارِكَ إمامه ومستنداتِهِ في فروعه ضبطا متْقَناً، بل سَمْعاً من حيث الجملة من أفواهِ الطلبة والمشايخ، فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويَحفَظُه في مذهبه، اتّباعاً لمشهور ذلك المذهب، ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حِفْظه لا يُخَرجُها على محفوظاتِهِ ولا يقول : هذه تُشْبِهُ المسألة الفلانية، لأن ذلك إنما يصح لمن أحاط بمَدَارِكِ إمامه وأدلته وأقْيِسَتِهِ وعلله التي اعتمدَ عليها مفصّلة، ومعْرفةِ رتب تلك العِلل، ونِسْبَتِها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية او المتمِّمة ؟ وهل

(1) هي موضوع الفرق الثامن والتسعين بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي : ج.2، ص 107،
قال القرافي رحمه الله في أوله : «إعْلَمْ أنَّ طالب العلم له احوال... الخ. ماذكره هو، ولخصه تلميذه البقوري رحمهما الله.

هي من باب المُناسِب الذي اعتُبِر نوعُهُ في نوع الحكم، او جِنسُه في نوْعِ الحكم(2)، وهل هي من باب المصلحة المرسَلة التي هي في أدنى رتب المصالح أو من قبيل ما شهِدتْ له أصول الشرع بِالاعتبار ؟، وهل هي من باب قياس الشبَه او المناسب، أو قياسِ الدلالة، أو قياس الإحالة، أو المناسب القريب الى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة ورتبِ العلل في نظر الشرع عند المجتهدين، فبهَذِهِ الأشياء يَعرف الفُروقَ بيْنَ المشتبهات، فمَنْ لا يحيط بها كيف يَعْرفُها ؟ فلَعَلَّ الفَارقَ عند إمامِهِ وهو لا يعرفه، فيمْتنع عليه حينئذ الفتوى بما ذكرنا من التشبيه.

وكذلك الحكم في إمامِه، إن لم يكن عارفا بهذه الأمور التي شأنُها أن تعِينَه على استنباط الأحكام من أدلتها، وإلَّا لم يصح تقليدُهُ.(3)

ثم المجتهد الذي يصح تقليده لوجود الشروط فيه قد يَغْلَطُ، فتاتي له فتوى على خلاف الإجماع أو القواعِد أو النص او القياسِ الجَلِيّ السالِمِ عن المعارضِ،

---

(2) المناسِبُ في اصطلاح علماء أصول الفقه هو : وصْف ظاهرٌ منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفْقِه حصولُ ما يَصْلُحُ أن يكون مقصوداً للشارع من شرع الحكم، سواءٌ أكان ذلك الحكم نفيا او إثباتا، وسواءٌ أكان ذلك المقصودُ جلْبَ مَصلحةٍ أو دَفعَ مَفْسَدَةٍ، كالبيع، فإنَّ المقصود من شرعه هو حصول المِلك، وحكمةُ (اي البيع) الحِل والجواز، والوصْفُ المناسبُ هو دفع الحاجة بالمعاوضة، والحكمة المقصودة من شرع البيع هي المِلْك. وكالقِصاص فإن الوصف المناسِب هو القتل العَمْدُ العُدْوانُ، والحكم وجوبُ القصاص، والحكمةُ المقصودة من شرعه الانزجار عن القتل، وحِفظُ النفوس، مصداقا لقول الله تعالى : «**ولكم في القصاص حياة**» الخ. اهـ. وللتوسع فيه باعتباره مسلكاً من مسالك العة يُرجع الى كتب اصول الفقه.

(3) تعبير شهاب الدين القرافي في هذه المسألة أظهر وأوسَعُ حيث قال رحمه الله :
وسبب ذلك (أي سبب جواز الفتوى بما في فُروع المذهب للمطلع عليها في المختصرات والحواشي مع عدم التخريج لمسائل أخرى وتشبيهها بها فيما عنده من مسائل محفوظة)، أن الناظر في مذهبه، والمخرِّج على أصول إمامه، نِسْبَتُهُ إلى مذهبه وإمامه كنسبة إمامِهِ الى صاحب الشرع في اتِّباع نصوصه والتخريج على مقاصده، فكما أن إمامه لا يجوزُ له أن يقيس مع قيام الفارق، لأن الفارق مبْطِلٌ للقياس، والقياسُ الباطِل لا يجوز الاعتماد عليه، فكذلك هو أيضا لا يجوز له أن يخرِّجَ على مقاصد إمامه فرعاً على فرع نصّ عليه إمامُهُ، مع قيام الفارق بينهما، لأن الفروق إنما تنشأ عن رتب العلل، وتفاصيل احوال الأقْيِسَة.. الى آخر ما أورده في هذا الفرق، ولخصهُ البقوري.

فلا يجوز لأحد أن يقلِده في ذلك ويُفْتي غيره بها، فإنه كما كُنَّا ننقضُ حُكْم الحاكم بذلك، فكذلك بل أحْرى هو ما قلناه هنا، واللهُ أعْلَمُ.

الحالة الثالثة. أن يصير طالب العلم إلى ما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازعة والعَدالة المتمكنة، فهذا يجوز له أن يفتِيَ في مذهَبه نقلا وتخريجا، ويعتمد على ما يقولهُ في جميع ذلك.

القاعـدة الثانيـة(4)

نقرر فيها السبب الذي من أجله ارتفع الخلاف في مسائل الاجتهاد بعد حكم الحاكم وصارَ كل مجتهد الى ما حكم به الحاكم، وقد كان الخلاف مقرّرا قبل الاجتهاد، غيرَ مرتفع، فنقول :

كان ذلك من حيث إن القصد بوضع الحاكم للحكْم، إنما هو رفْعُ التشاجُر والتنازع، لما في ذلك من الفساد، فإذا جوزنا بقاء الخلاف بعد حكم الحاكم، فنحن قد قضينا بإبطال ما بِسَببه وُضِع ونُصِّبَ الحاكم في الشريعة، وكان ذلك مؤدِّيا إلى دوام التنازع والتشاجر وحصول الفساد دائما، وذلك باطل.

(4) هي موضوع الفرق السابع والسبعين بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم، وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يَبْطل الخلاف فيها ويتعيَّن قول واحد بعد حكم الحاكم». ج.2 ص 103. وذلك القول هو ما حكم به الحاكم على الأوضاع الشرعية.

قال شهاب الدين القرافي رحمه الله في أول الكلام على هذا الفرق : إعلَمْ أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفَعُ الخلاف، ويَرْجعُ المخالِفُ عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغيَّر فتْياه بعد الحكم عما كانت عليه، على القول الصحيح من مذاهب العلماء..

وقد علق الفقيه ابن الشاط على كلام القرافي هذا بقوله :

قلت : ما قاله القرافي يوهم أن الخلاف يبطل مطلقا في المسألة التي تعلق بها حكم الحاكم، وليس الامر كذلك، بل الخلاف يبقى على حاله، إلا أنه اذا استُفتيَ المخالِف في عيْن تلْك المسألة التي وقع الحكم فيها لا تسوغ الفتوى فيها بعينها، لأنه قد نفذ منها الحكم بقولة قائل ومضَى العمل بها، فإذا استفْتِيَ في مثْلِها قبْلَ أن يقع الحكم فيها أفتى بمذهبه على أصْله، فكيف يقُولُ : يَبْطُلُ الخلاف، ولو بطل الخلاف لما ساغ ذلك، نعَم يَبْطُلُ الخلاف بالنظر الى المسألة المعيَّنة خاصة... اهـ.

الوجه الثاني أيضا أن الحاكم اذا حكم بَعدَ نظره واجتهاده فهو منشيء للحكم، فكان حكمه كحكم الله تعالى في الواقعة ابتداءً، والمفْتِي إنما هو مُخْبِرٌ عن الله تعالى بالحكم، فيثبت مقتضاه إذا وافق أنْ كان خبرُه صِدْقا، وإلّا فلا، وكل واحد من المجتهدين حينئذ، أعني قبل الحكم ــ يقولُ : خَبَري هُوَ الصِّدْقُ، والآخَرُ يقُولُ كذلك. ثم إذا كان الامر هكذا، يصير حكْمُ الحاكم كالحكم من الله في تلك القضية المعَيَّنة بخصوص، ويبقى ما عدا تلك الصورةَ كأنه ورَد من الله تعالى فيها حكم عام، فيتعَارض العامُّ والخاصُّ، فَيُخَصَّصُ ذلك العامُّ بذلك الخاصِ جمْعاً بيْن الدليلين.

ومثال هذا مسألة تعليق الطلاق قبل المِلْكِ، قال مالك بلزومه، وقال الشافعي : لا يلزم، فإذا حكم حاكمٌ في تلك القضية بأنه غير لازم وبقيت العِصْمةُ ثابتة وافق مالكٌ الشافعي في أن هذه العصمة ثابتة ولا طلاق في تلك الصورة، وما عدا تلك الصورة يقول مالك فيها : إن الطلاق يلزم، واللهُ سبحانه أعلم، وهو الموفّق للصواب.(5)

(5) عبارة القرافي رحمه الله كما سبق في أول هذا الفرق هي قوله :
إعلم ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتواه بعْدَ الحكم عما كانت عليه على القول الصحيح من مذاهب العلماء.
ثم مثل لذلك بأمثلة وقال : فمن لا يرى وقف المشاع، إذا حكم حاكم بصحة وقفه، ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه، نفَّذه وأمضاه، ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي ببطلانه، وكذلك اذا قال (لامرأة) : إن تزوجتك فأنت طالق، فتزوجَها وحكم حاكم بصحة هذا النكاح، فالذي كان يرى لزوم الطلاق له، ينفذ هذا النكاح، ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي بالطلاق، هذا هو مذهب الجمهور، وهو مذهب مالك، ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يُرَد ولا ينقضُ.
وعلق الفقيه ابن الشاط هنا على هذا الكلام فقال : «لقائل أن يقول : لا ينفذه ولا يمضيه، ولكنه لا يَرُدُّهُ ولا ينقضه (اي حكم الحاكم بوقف المشاع)، وفرْق بين كونه ينفذه ويمضيه، وكونه لا يَرُده ولا ينقضه» اهـ كلام ابن الشاط رحمه الله.

القاعدة الثالثة(6)

نقرر فيها لِمَ لم يَجُزْ تقليدُ أحد المجتهدين للآخر في مسألة الكعبة والأواني، وجاز ذلك في كثير من المسائل الفروعية.

قيل : إن الشافعي سُئِل عن هذه المسألة فقيل له : لِمَ جازَ أن يصليَ المالكي خلْف الشافعي والشافعي خلف المالك، وإن اختلفا في مسح الرأس وغيره من الفروع، ولمْ يجُزْ لواحد من المجتهدين في الكعبة والأواني أن يصلي خلف المجتهد الآخر ؟ فسكتَ ولمْ يُجِبْ عن ذلك.

وأجاب الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله عن ذلك بأن قال : إن الجماعة في الصلاة مطلوبة للشارع صلوات الله عليه، فلو قلنا بالإمتناع من الائتمام خلْفَ من يخالفه من المذهب لأدَّى إلى تعطيل الجماعات، إلا في حالة القِبْلة او قِلَّة الجماعات، واذا مَنَعْنا من ذلك في القِبْلة ونحوها لمْ يُخِلّ ذلك بالجماعة لِنُدْرة وقوع مثل هذه المسائل وكثرةِ وقوع الخلاف في مسائلَ الَفروع. هذا جوابه رحمه الله، وهو جواب حسن.(7).

وقال شهابُ الدين رحمه الله : وقد ظهر لي في ذلك جوابٌ هو أقوى من هذا، مبنيٌّ على قاعدة، وهي أن قضاء القاضي متى خالفَ إجماعا أوْ نصاً أو قياسا جلِياً أو القواعدَ نقضناه، وإذا كُنّا لا نُقِرُّ حكما تأكد بقضاء القاضي

(6) هي موضوع الفرق السادس والسبعين بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز التقليد فيها من أحد المجتهدين فيها للآخر، وبين قاعدة مسائل الاواني والنسيان والكعبة ونحوها لا يجوز لأحد المجتهدين فيها أن يقلد الآخر»، والمراد بالأواني هنا كما سياتي بيانه، الأواني التي اختلط طاهرها بنجسها) ج.2. ص 100.

وقد علق ابن الشاط على قول القرافي هنا في المسائل الفروعية : يجوز التقليد فيها) فقال : قوله هذا مُوهم، وكان حقه أن يقول : «يجوز الاقتداء فيها وهو مُرادهُ بلا شك».

(7) علق الفقيه ابن الشاط على هذا الفرق والجواب فيه بقوله : قلت : ذلك فرق ضعيف، وليس ذلك عندي بالفرق، بل الفرق الصحيح أن مسألة اقتداء المالكي بالشافعي، مع أنه لا يتدلك، لا يمكن الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين، أولا يمكنُ تَعْيينُ الخطأ فيها على القول بعَدم التصويب.

ومسألة الأواني ونحوُها لابدَّ من الخطأ فيها، ويمكن تعيينُه في بعض الأحوال، والله أعلم. اهـ.

لأجل ما ذكرناه، فأوْلَى أن لا نُقره إذا لم يتأكد. فَعَلى هذه القاعدة كلُّ من اعتقدنا أنه خالَف الإجماعَ لا يجوز تقليده، فإذا كانت القاعدة هذه، حَصَل باعتبارها الفرقُ، وبيانُه بِذِكْر أرْبَع مسائِلَ :(8)

المسألة الأولى، المجتهِدُونَ في الكعبة لم يجز التقليدُ بينهُمْ، لأن كلَّ واحِدٍ منهم يعتقد أن صاحبه ترك أمْراً مُجمَعاً عليه وهو الكعْبة، وتاركُ المجمع عليه لا يُقلَّد. أمَّا المختلفان في مسح الرأس فكل واحد منهم يعتقد في صاحبه أنه خالف ظاهراً أو مفهوماً، وذلك ليْسَ مُجْمعاً على اعتباره.

قلت : كَيْف يقال : تَرك أمْراً مجمعا عليه والفرضُ في حق كُلِّ واحدٍ ما أداهُ اليه اجتهادُه، كما يقال : الفَرْضُ في حقِ كل واحد من مسح الرأس ما أدَّاه اليه اجتهاده، فإن اعتُبِرتْ القِبْلة من حيثُ هي قِبْلَةٌ للمصلي وقُلتَ : هي فرض بإجماع، فمثلُه المسحُ في الرأس للوضوء فرضٌ بإجماع، وتعيينُ الكل أو البعض كتعْيين(9) الجهة من الجهةِ، فالمسألة كالمسألة، واللهُ أعْلَمُ.

قال : **المسألة الثانية،** المختلفون في الأواني التي اختلط طاهرها بنجسها، اذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطلة للصلاة، إما بالاجتهاد أو بالتقليد، فإن حكم الله في حقهم بالإجماع ما ادَّى اليه اجتهادهم أو اجتهادُ إمامِهم، وإذا كان حكم الله ــ في حقهم ذلك بالاجماع، فكل واحد منهم يعتقد في صاحبه أنه لابَسَ في صلاته ما هو مُبْطِلٌ لصلاته بالاجماع، فقد خالف مجمعاً عليه فلا يجوز تقليده، بخلاف من لا يتدَلَّك في غسله أو لا يُبَسْمِل لم يخالف مُجْمَعاً عليه.

قلت : العجَبُ منه، يَجْعل الإجماع في مسألة النجاسة، وينْفِيه في مسألة التدُّلكِ، فإن كان الإجماع من حيث إن الأحكام استندت للاجتهاد، فالاجتهاد في المسألتين، وإن كان من حيثُ الأدلة واختلافُها في المسألتين فأدِلة النجاسة أنها مبطلة للصلاة ليس فيها إجماع ولا نصٌّ ولا قاعدة كما هي أدلة التدلك، بل أدلة التدلك أقوى، فالخلاف واحِدٌ في الموضعَيْن، وهذا ضعيف.

(9) في نسخة ح : وتَعَيُّن الكل أو البعض كتَعَيُّن الجهة من الجهة.

والحقُّ ما قاله عز الدين، واللهُ أعلم.

قال : **المسألة الثالثة**، وذكر الثيابَ تُلبَسُ أيضا، وقال : إنها كالأواني حَرْفاً بحرف.(10)

قلت : والجوابُ كالجواب حرْفاً بِحَرْف.

قال : **والمسألة الرابعة**.(11) أن شافِعِيَّيْن اذا اختلفا في الأواني التي وقع فيها روْثُ عصْفور لم يجُزْ أن يأتَمَّ أحدهما بالآخَر، ولوْ أنَّ مالكياً وشافعيا كان المالكي قد توضأ بما قد وقع فيه روثُ عصفور لجاز للشافعي أن يأتَمَّ به، وعدَمُ الجواز هنا أوْلَى، لأنه تعين أن ذلك النجس هو في جانب الإمام، وفي المسألة الأخرى ما نَحْن على يقين أنه في جانب الإمام، وجوابه كالجواب المتقدم.

قلت : والرد عليه فيه كالرد عليه فيما تقدم.(12)

القاعـدة الرابعـة(13)

تقرر فيها الفَرْق بيْن الفتوى والحكم فنقول :

---

(10) عبارة القرافي رحمه الله في هذه المسألة التي هي : المسألة الثالثة : المجتهدون في الثياب التي اختلط طاهرها بنجسها إذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطلة للصلاة، إما باجتهادهم او اجتهاد إمام قلدوه، لا يقلد بعضهم بعضا كما تقدَّم في مسألة الأواني بعينها حرفاً بحَرْف. اهـ.

(11) عبارة القرافي فيها : إناءٌ وقع فيها روث عصْفُور وتوضأ به مالكيٍ وصَلَّى، يجوز للشافعي أن يصَلي خلْفَهُ، ولا يضر ذلك الشافعي كما لا يضُرُّه ترْك المالكي البسملةَ وغيْرها مما يعتقدهُ الشافعي. اهـ

(12) علَّق الفقيه المحقق الشيخ قاسم بن الشاط الانصاري رحمه الله على هذه المسائل بقوله :
ما قاله شهاب الدين القرافي في المسائل صحيح، بناءً على ما قرره، وهو أن الفرق مخالَفَةُ الاجماع في أحَدِ الطرفيْن دون الآخر، لِتَعَيُّنِ المَناط في مسألة الأواني ونحوها، وعدم تعَيينه في مسألة البسملة ونحوها، والله أعلم.

(13) هي موضوع الفرق الرابع والعشرين والمائتين بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم. ج 4. ص 38.
قال في اوله القرافي رحمه الله : «وينْبَنِي على هذا الفرق تمكينُ غيرِه من الحكم بغير ما قال في الفتيا في مواضع الخلاف، بخلاف الحكم، فكل ما يقال في العبادات إنما هو فتْيا لا يَدخلها الحكمُ البتَّة، إن كانت مذهب السامع أخذ بها، وإلَّا فله ترْكُها والعملُ بمذهبه.»

العباداتُ كلها لا تكون إلا فتْوى، ولا يكون فيها حكمٌ وإنْ صدرَت من قاضٍ، ولهذا كان الخلاف بعد قول القاضي فيها كما كان قبله، كأن يكونَ القاضي قد أَمَرَ منادياً ينادي بأن اليومَ من رمضان، لأجْل شهادة شاهدٍ واحد عنده قبلَه، فللمالكي الخلاف هنا، وما أشبه ذلك من الامور التعبدية، وإنما يكون حكم الحاكم مؤثِراً في رفع الخلاف بعد حُكْمه إذا أنشأ حكمَهُ في مسألة اجتهادية تتقاربُ فيها المداركُ لأجل مصلحة دنيوية، فاشتراطُ قيد الانشاء، احترازٌ من حكمه في مواقع الإجماع، فإن ذلك اخبار وتفنيذ مَحْضٌ(14) بخلاف مواقع الخلاف، ففيها الانشاء، وهو إلزام أحد القولين اللذين قيل بهما في المسألة. وقَوْلِي : متقاربٌ مَدَارِكُها، احترازاً من الخلاف الشاذ يحكم به ترْجيحاً على غيره، واستِناداً الى المدْرَك الضعيف فإنه لا يَرفَعُ الخلاف أيضا. وقولُنا : «لأجل مصالح الدنيا»، قال صاحب الجواهر : احترازا من العبادات كما قلنا أوّلاً، وإنما يكون حكومة اذا وقعَتْ المنازعة في العقود والأملاكِ والرُّهون وغيْر ذلك ممّا هو في مصالح الدنيا. قال صاحب الجواهر : ما قضَى القاضي به من نقل الأملاك وفسْخ العقود فهو حكم، فإن لم يفعلْ أكثر من تقرير الحادثة لما رُفعتْ إليه كالمرأة

وقد علق الفقيه بن الشاط على هذه الفقرة الأولى من هذا الفرق بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح». اهـ.

ثم أتى شهاب الدين القرافي بأمثلة من مسائل العبادات التي لا يتعين فيها اتّباع حكم الحاكم، لكونها مختلَفا فيها بين الأئمة، وإنما يتبعُ المخالف في المسألة مذهبَ إمامه فيها، ولا يلزّمه قول ذلك القائل لا في عبادة ولا في سببها ولا شرْطِها ولا مانِعها.

ثم قال القرافي بعد ذلك : وبهذا يظهر أن الامام لو قال : لِمَ لا تقيمونَ الجمعة إلا بإذْني لم يكن ذلك حكما، وإن كانتْ المسألة مختلفاً فيها، هلْ تفتقر الجمعة الى إذْنِ السلطان أم لا ؟ وللناس أن يقيموها بغير إذن الامام، إلا ان يكون في ذلك صورة المُشاَقّة، وخرْق أبّهة الولاية، وإظهارُ العِناد والمخالفةِ، فتُمْنعُ إقامتها بغير أمره، لأجل ذلك، لا لأنه موطن خِلاف اتصل به حكم الحاكم، وقد قاله بعض الفقهاء وليس بصحيح... اهـ.

وعلق عليه ابن الشاط بقوله : قلت : بل هو صحيح كما قال ذلك الفقيه، لأنه حكم حاكم اتصل بأمْر مختلَفٍ فيه، فيتعيَّن الوقوف عند حكمه، والله أعلم اهـ.

(14) علّق الفقيه ابن الشاط على هذا بقوله : ليس ما قاله القرافي من أنّه إخبار، بصحيح، بل هو تنفيذٌ محْض، وهو الحكم بعينه، إذ لا معنى للحكم إلا التنفيذ... الخ.

زوّجَتْ نفسها بغَير إذن وليها، فأقرَّه وأجازه، ثم عُزِل وجاء قاض بعده، قال عبد الملك : ليس بحكم، ولِغيرِه فسخه. وقال ابن القاسم : هو حكْمٌ، لأنه أمْضاهُ، والإقرارُ عليه كالحُكْمِ بإجازته فلا يُنْقض. وأجازه ابن محرز وقال : إنه حكْمٌ في حادثة باجتهاد، بخلاف ما لو رُفِع اليه ذلك النكاحُ فقال : أنَا لا أجيز هذا النكاحَ بغير ولي، من غير أن يحكم بفسخ هذا النكاح بعينه فهي فتوى وليست بحُكْم، قال : ولا أعلمُ في هذا الوجه خلافا، وقد قررنا في القاعدة قبل هذه أن حكم الحاكم يرفع الخلاف في مسائل الاجتهاد ويُرْجعُ القولَ واحدا. وما ذكرناهُ هنا يتمم ذلك القولَ المذكور هنالك من حيث خروجُ العباداتِ كلها والحكمِ المُدْرَك الضعيف، والله سبحانه أعلمُ. وهو الموفق للصواب.

القاعدة الخامسة(15)

نقرر فيها أنَّ النَّبِيَّ عليه الصلاة والسلام كان يتصرف بالإمامة وبالفتوى وبالقضاء.

هذا لأن النبي عليه الصلاة والسلام، ما مِن مَنصِبِ كريمٍ ديني إلا وهو أكبَرُ من الكبير في ذلك المنصِب، فله الفتوى، وله الإمامة، وله القضاء، والغالبُ عليه التبليغ.

ثم قد يقَع الاجْماع على أن بعضَ الاشياءِ كانت منه بالتبليغ والفتوى، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس عليه أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتَيْن فصاعِداً، وهذه الاشياءُ إنما فصَّلتُها، لأن آثارَها تختلف، فكلُّ ما قالَهُ أو فعَله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما

---

(15) هي موضوع الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامَةِ... ج 1. ص 205.
قال القرافي رحمه الله في أولِهِ : «إعْلَمْ أن رسولَ ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحْكَم، والمفْتي الأعْلَمُ، فهو ﷺ إمام الائمة، وقاضي القضاة، وعالمُ العلماء، فجميعُ المناصب الدينية فوَّضها الله اليه في رسالته، وهو أعظم من كل من تولى منْصباً منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة.

على الثَّقَلَيْنِ[16] إلى يوْمِ القِيامةِ. وما تصرَّف فيه بالامامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، وَمَا تصرّف فيه بالقضاء لا يجوز لأحدٍ أن يتقَدَّمَ عليه إلا بحكم حاكِم، ويتحقق الفرق بين هذه بأرْبَع مسائل :

المسألة الأُولى أن نقرر الامثلة لما ذكرناه فنقول :

تصرُّفُهُ ﷺ ببَعْثِ الجيوش، وقتال الكفار والخوارج، وتولِيَةِ القضاة والولاة، وقِسمة الغنائم، وعقْدِ العهد مع الكفار، وما أشْبَه هذه الاشياء التي شأنُ الأئمة أن يفعلوها، تصرَّفَ[17] فيها بالإمامة. والفصلُ بين خصْمَين في دعاوي الأموال أو أحْكَام الأبْدان ونحوها، وسائر ما يحكم به من البينات أو النُّكول ونحو ذلك[18] فهو تصرُّفٌ بالقضاء. وكلُّ ما يتصرف فيه عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله في العبادات أو أجَابَ به سؤالَ سائل، فهذه فتْوَى وتبليغ. وهذه المواطِنُ لاخفاء فيها، ومَوَاطِن التَّرداد والخفاء في بقية المسائل[19].

المسألة الثانية، قال عليه الصلاة والسلام : «مَنْ آحْيَى أرضا ميتة فهي له»، قيل : هو تصرُّفٌ بالإمامة، فليس لأحَدٍ أن يُحْيي إلا بإذن الإمام، وإليه ذهب ابو حنيفة. وقيل : هو تصرُّف بالفتوَى فلا يتوقف الإحياء على إذن

---

(16) كلمة الثَّقَلين يراد بها الإنس والجن، ومنه الآية الكريمة في سورة الرحمان، الخ... «سنفْرُغُ لكم أيُّها الثقلان».

(17) في نسخة ح : يتصرَّف (بصيغة الفعل المضارع).

(18) في نسخة ح : ونحوها.

(19) علق ابن الشاط على قول القرافي هنا : ونحقق ذلك باربع مسائل، وعقب عليه بقوله :
لم يجود القرافي التعريف بهذه المسائل ولا أوْضَحَها كل الايضاح. والقول الذي يوضحها هو أن المتصرف في الحكم الشرعي، إما أن يكون تصرفه فيه بتعريفه وإما أن يكون بتنفيذه، فإن كان تصرُّفه بتعريفه فذلك هو الرسول إن كان هو المبلغ عن الله تعالى، وتصرُّفه هو الرسالة، والَّا فهو المفتي وتصرُّفُهُ هو الفتوى. وإن كان تصرُّفه فيه بتنفيذه، فإما ان يكون تنفيذه ذلك بفصل وقضاء، وإبرام وإمضاء وإما ان لا يكون كذلك، فان لم يكن كذلك فذلك هو الإمام، وتصرفه هو الإمامة، وإن كان كذلك فذلك هو القاضي، وتصرفه هو القضاء. اهـ.

الإمام، وتفرقة مالك بين ما قَرُبَ وبَيْن ما بعُدَ، ليس بهذه القاعدة،(20) بل من حيث إن ما قَرُبَ يؤدي الى التشاجُر والفِتَن إن لم يرفعه الإمام بإذنه، وما بَعُدَ وليس كذلك فلا يحتاج فيه لإذنه. وقاعدة مالكٍ هنا بالترجيح للنظر للفتوَى من حيث إن الفتوى والتبليغ أغلبُ عَلَى أمْر النبي ﷺ، والنظرُ إلى الغالب راجح.

المسألة الثالثة، قولُهُ عليه الصَلاة والسلام لهندٍ زوجةِ أبي سفيان : «خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»(21) هل هو بطريق القضاء فليس لمن ظَفِر بحقه عند أحدٍ أن ياخذه بغير عِلْم خصمه، أو هو بطريق الفتوى والتبليغ، فله أن ياخذ حقه من خصْمِهِ من غير أن يشعر به ؟ والقولان مذكوران عِند العلماء، حكاهما الخطابي.(22). والظاهِرُ أنها فتوى، لعدم حضور أبي سفيان.

المسألة الرابعة، قوله عليه الصلاةُ والسلام : «من قتل قتِيلا فله

---

(20) عبارة الامام القرافي فيها أظهر وأوضح، حيث قال : «وأما تَفْرِقَةُ مالك بين ما قَرُب من العمارة فلا يُحْيَى إلّا بإذن الامام، وبين ما بَعُدَ فيجُوز بغير إذنه، فليس من هذا الذي نحن فيه، بل من قاعدة أخرى وهي أن ما قرب يؤدي الى التشاجر والفتن وإدخال الضرر، فلابد فيه من نظر الائمة، وما بَعُدَ فلا، فيجوز. ومذهب مالك والشافعي في الإحياء أرجحُ، لأن الغالب في تصرفه ﷺ الفتيا والتبليغ، والقاعدة أن الدائر بين الغالب والنادر، إضافتُه الى الغالب أوْلى. اهـ.
وقد علق ابن الشاط الفقيه المحقق على هذه المسألة وما جاءَ ـــ رحمه الله ـــ في هذا الفرق الى آخره بقوله :
ما قاله القرافي فيها ظاهر، وما رجّح به مذهب مالك والشافعي راجح، والله تعالى أعلم. وما قاله بعدُ الى آخر الفرق صحيح ظاهر، والله أعلم. اهـ.

(21) حديث صحيح اخرجه الشيخان : البخاري ومسلم رحمهما الله عن عائشة رضي الله عنها.
وأول الحديث ومطْلِعُهُ أنَّ هندا بنْتَ عتْبَةَ، قالت : يَا رسولَ الله : إن أبا سفيان رجل شحيحٌ وليس يعطيني وَولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعْلَمُ، فقال ﷺ لها : خُذِي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف.

(22) هو الامام الجليل، والمحدث الاديب، أبو سليمان احمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب الخطابي من علماء القرن الرابع الهجري، ولد في بوست من بلاد الافغان، عده ابن السبكي إماما جليلا من ائمة السنة، وله مصنفات كثيرة في السنة والفقه وعلم القرآن والحديث. اﻫ
من اشهرها وابرزها : أعلامُ السُّنن في شرح صحيح البخاري. وقد طبع في جزءين بتحقيق د. يوسف الكتاني جزاه الله خيرا.

سَلَبُهُ»(23) اختلف العلماء، هل تصرفه بالإمامة او بالفتوى، فإن كان بالإمامة فلا يكون حينئذٍ إلا بعْدَ إذن الامام، وإلى هذا ذهب مالك، وخالَفَ ما نَظَرَ اليه في الإحياء من حيث اعتباره الغالبَ، وحمَلَهُ على ترك الغالب هنا أن الغنيمة أصْلُها أن تكون للغانِمين، فإخراجُ السَّلَب خلاف الاصل. وأيضا فذلك ربّما أفسدَ الاخلاص.(24)، إلى مفاسدَ أخَرَ في ذلك، واللهُ أعلم.

قلت : وأيضا فهو فعلُ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهما أعلمُ الناس بهذا الباب، فتَحقق ما قاله مالك رضي الله عنه.

قلت : وذكر شهاب الدين رحمه الله في كتابه فَرْقا، وهو السادسَ عشر والمائة بين السَّلَب يستحقه القاتلُ وبيْنَ الإقطاعات وغَيْرِها مِما للإمام أن ينتزعها مِمَّن هي بيده فقال : كان ذلك في السَّلَب، لأنَّهُ حين صدَرَ السبَبُ الذي هو القتل فقد استحق مِلْكَ السَّلب فلا يصحُّ نَزْعُهُ من يده، والاقطاعات إنما وضعَـها الإمام بيد من رأى المصلحة تحصل منه في المستقبل فأعانه على ذلك بوضعها في يده لا ليملكها ملكا حقيقيا، فكان له أن يبدّلَها له، أيّ وقت شاءَ، وليس في الفرق شيء زائدٌ على هذا إلا مُكَرَّراً، وهو ما ذكر في هذه القاعدة.(25)

---

(23) سَلَبُ القتيل بفتح السين واللام ما يكون معه من ثياب وسلاح ومتاع وغيرها، وفي رواية اخرى : من قتل قتيلا له عليه بينة فله سَلَبُهُ، وهو فقرة من حديث طويل اخرجه الشيخان وبعض أصحاب السنن عن ابي قتادة رضي الله عنه. والحديث في معرض الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله، والدفاع عن حَوزة الاسلام والمسلمين.

(24) عبارة القرافي هنا وهو يتحدث عن الامور التي اعتمدها الامام مالك في مخالفة أصله الذي اعتمده في الإحياء، والذي يقول فيه : إن غَالِبَ تصرفه ﷺ بالفتوى : «ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص عند المجاهدين يقاتِلون لهذا السَّلَبِ دون نصْر كلمة الاسلام، والجهادُ في سبيل الله إنما يكون لذلك من أجل نصْرة الدين وأمة الايمان وملة الاسلام.

(25) هذا الفرق السادس عشر والمائة مذكور في الجزء الثالث، ص 7. وقد توسَّعَ فيه القرافي رحمه الله. ومسألة إقطاع بعض الاراضي العامة لبعض الناس وتخصيصهم بها بهدف حرثها وزرعها واستصلاحها، وكذا مبحثها، تَكلم عنه العلماء كثيرا في كتب الاحكام السلطانية وفي المؤلفات الفقهية، فليرجع اليها هناك من اراد التوسع في معرفة هذا المصطلح ومدلوله الشرعي الفقهي.

القواعد الفقهيـة

ولنبدأ من ذلك بالطهارة، وفيها سِتُّ قَواعِدَ :

القاعـدة الأولى(1)

نقرِّرُ فيها الفرق بين الماء المطلَقِ وبيْنَ الماء المستعْمَل، فنقول :

المطلَق هو الباقي على أصل خِلقته، ويُلحَقُ به المتغيِّر بما لا ينفكُّ عنه غالبا، وكَان الأصل أن لا يقال في هَذا : إنهُ مطلَق، ولكنه سُمي بذلك كالذي بقي على أصل خِلقتِه، لأنه إذا عُبِّر عنه يقال : هذا ماءٌ، فيطلَقُ ولا يقيَّدُ؛ وماءُ الورد وما أشبهَه بخلاف ذلك، لا يطلَق عليه أنه ماء إلا بالمجاز، بل يقال : هذا ماءُ ورْدٍ، والمضافُ من المياه كلِها خرج عن هذا الاسم بالأصل. فلا سؤال عنه في كوْنه لا يقال : إنه مطلَقٌ، وإنما كان السؤال في المتغير بما لاينفكُّ عنه غالبا، فألْحَقَهُ المشَرِّعُ بالأول، وعِلَّة التسمية أبْديناها.

والماء المستعمَل هو الذي أُدِّيتْ به طهارةٌ وانفصَل عن الأعضاء، والماءُ ما دام في الأعضاء فلا خلاف أنه طهور وأنه مُطْلَق، فبعْدَ الانفصال اختُلِف فيه، هلْ هو صالح للتطهر أوْلا،؟ وهل هو نجِس أو لا، وهل ينجِّس الثوبَ إذا لاقاه أوْ لا ؟.

---

(1) هي موضوع الفرق الثالث والثمانين بين قاعدة الماء المطْلَقِ، وبين قاعدة الماء المستَعْمَل لا يجوز استعماله أو يُكْرَه على الخلاف». ج 2 ص 117.

وقد عبر الشيخ خليل المالكي رحمه الله عن ذلك المعنى بقوله في مختصره : بابٌ يُرْفَعُ الحدَثُ وحكْمُ الخبثِ بِالمطلَق، وهو ما صَدَقَ عليه اسْمُ ماءٍ بلا قيدٍ، وإنْ جُمِع من نَدَى أو ذاب بَعْدَ جموده...الخ.

وفي نسخة ثالثة لهذا الكتاب، التمثيل للمتغير بما لا ينفك عنه غالبا بقوله فيها : كالترابِ والزرنيخ..

واختلف القائلون بخُروجه عن صلاحيته للتطهر، هَلْ ذَلك معلَّلٌ بإزالة المانِعِ، أو بِأنه أدِّيَتْ به قُرْبَةٌ، ويُخَرَّجُ على القولين مسائلُ :

فإذا قلْنا : العلةُ إزالةُ المانِعِ، لم يندَرِجْ في الماءِ المستعمل الغَسْلُ في المَرّة الثانية والثالثة إذا نَوَى بالأولى الوجوبَ، ولا الماءِ المستعمَلُ في تجديد الوضوءِ، ونحو ذلك مما لا يُزيل المانع، ويَنْدَرِجُ فيه الماءُ المستعملُ في غسل الذمية، لأنه أزالَ المانعَ، فلو عَلَّلناه بأنه قُرْبَةٌ لَمَا اندرج فيه المستعمَلُ في غسْلِ الذِمية، واندرَج الآخَرَانِ[2].

قال شهاب الدين رحمه الله : ولِلْقائلين بخروجه عن كونِه صالحا للتطهر مَدارِكُ، أحْسَنُها أن قوله تعالى : «**وأنزلنا من السماء ماءً طَهورا**»[3]، مطلق في التطهير، والمطْلَق يدل على أصْلِ الفعل، وهو ـــ هاهنا ـــ التطهير لا المَرَّة والمرّتان، فإذا حصَلَتْ المَرَّة فقد حصل مُوجب اللفظ وبقِيتْ المرةُ الثانية فيه غيْرَ منطوق بها، فَتَبْقَى على الأصل غيرَ معتبَرَة، فإنَّ الأصل في الاشياء عدمُ الاعتبَار في التطهير وغيره، إلا ما وردت به الشريعةُ، قال : وهذا وجْهٌ قوِيٌّ حسنٌ[4].

قلت : الاصل خلافُهُ، وهو الأظهر؛ فإنه لَمّا قَضَيْنا على الماءِ بمطلق التطهْير فذلك حاصل له وثابت مع المرَّة الأولى وثابتٌ له مع الثانية والثالثة هكذا، غيرُ زائل حتى يدُل دليل على زوال ما ثبت له بذلك الإطلاقِ، والله أعلم.

---

(2) عبارة القرافي هنا رحمه الله تعطي وضوحاً اكثر وهي قوله : وإن قلنا : إن سبب ذلك كونه أدِّيت به قربة اندرج فيه الماء المسْتعمل في المرة الثانية والثالثة، وفي تجديد الوضوء، ولا يندرج الماء المستعمل في غسل الذمية، لأنه لم تحصل به قربة، عكس ما تقدم، وانما حصل به ازالة المانع من الوطء... وهكذا تظهر عبارة البقوري وتتضح أكثر.

(3) سورة الفرقان : الآية 48.

(4) عبارة القرافي : وهذا وجْهٌ قوي حسن ومُدْركٌ جميل...

القاعـدة الثانيـة(5)

أقرر فيها ما يمكن أن يُنْوَى قُربة مما لا يكون كذلك، ثمّ ما يحتاج إليها ولا بد منها فيه ممَّا ليس كذلك، فأقول أوّلاً :

قال شهاب الدين رحمه الله : ما لا يمكن أنْ يُنْوَى قُرْبَةً قسمان :

أحدهما النظر الأول المفْضي الى العِلْم بثبوت الصّانع، فانعقد الاجماع على أنه لا يُمْكِن أن يُنْوَى التقربُ به، فإنَّ قصدَ التقرب فرْعٌ عن اعتقاد ثبوت الصانع، وهو حينئذ لم يثبت فلا يصح.(6)

الثاني فعل الغير تمتنع النية فيه، فإن النية مخصِّصَة للفعل في بعض جهاته من الفرض والنفْلِ وغير ذلك من رُتب العبادات، وذلك يتعذَّرُ على الانسَان في فعل غيره(7)، قال : وما عَدَا هذَيْنِ القِسْمَيْن تُمْكِنُ نيتُهُ.

قلت : وتنقضه : النية لا تحتاج إلى نية،(8) ولا يمكن أن يُنْوى، فإنه لو كان كذلك للزم التسلسل، وهو محال، وما لزِمَ عنه المحال فهو محال.

---

(5) هي موضوع الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن يُنْوَى قُربَةً وقاعدةِ ما لا يمكن أن يُنْوَى قُربَة». ج 1. ص 129.

(6) علَّق الشيخ قاسم ابن الشاط رحمه الله على هذا القسم عند الامام القرافي بقوله : «ما قاله في ذلك صحيح».

(7) وعلَّقَ ابن الشاط على هذا القسم الثاني عند القرافي بقوله : قلتُ : لا يَخْلُو أن يُريدَ أن نية فعْل الغير تمتنع عقلا أو عادةً أو شرعاً، أمَّا عقْلا او عادة فلا وجْه للامتناع، وأما شرعاً فالظاهرُ من جواز إحْجَاج الصَّبِيّ أن الوَالي ينْوي عنه، وكذلك في جَواز ذبيحة الكتابي نائبا عن المسلم. وعلق على ما عدا هذين القسمين بقوله : ما قَاله في ذلك صحيح»

(8) كذا في نسخة ع : «تنقضه» بالفعل المضارع. وفي نسخة أخرى : «ونقضه، هكذا بالمصدر، والضمير يعود إلى ما سبق الكلام فيه عند القرافي في القسم الثاني المتعلق بفعل الغير، والذي لا يمكن أن ينوى قربة، وكذلك ما بعده مما تمكن نيته.
والمعنى : وتنقض هذه القاعدة، وهي : النية لا تحتاج إلى نية، ما قرره القرافي وذكره قبل هذا التعقيب من الشيخ البقوري، فليتأمل هذا التعليق، وكلام القرافي قبله، فإنه دقيق.

قال شهاب الدين رحمه الله :

ثم الذي تمكن نيته، منه ما شرِعَتْ فيه النية، ومنه ما لم تُشرع فيه.

وبيان ذلك أن نقول : المشروعاتُ إمَّا مأذونٌ فيها وإما مطلوبة، فالمأذون فيها لم تشرع النية فيها من ذلك الوجه، ولكن من نوَى التقَوِّيَ(9) بالمباح على طاعة الله فهو حسَنٌ، وله التقرب به من هذا الوَجْه.

والمطلوبُ إمّا مطلوب الترْك وإمَّا مطلوب الفعل، فالذي طُلب تركُه يصح فعله في الشريعة ويُجزئ دون نية، ولكن النية مع الترْك تُدْخله في الثواب، وبِلا نيَّةٍ كان معه السلامة من العقاب.(10).

والذي طُلِبَ فعله، إما أن تكون صورة فعله كافيةً في المصلحة المطلوبة منه أوْ لا، فإن كان الأول كرَد الديون فلا يحتاج إلى نية فيه، والنية أيضا تدخله في المثوبات، ولو لم تكن النية لما كان في ذلك ثواب.

قلت : هذا يَبْعُدُ،(11) فإن من أعْطى نفقة الأقارب والعيال، الظاهر من الشرع أن المثوبة له ولابد، لأنه خيْر تعَدَّى منه إلى غيْره، وحصل نفْعُ غيره به،

---

(9) في نسخة ع : التقرب من القرب، والذي في نسخة ح : التقوي من القوة، وهو ما في نسخة اخرى ثالثة، وهو الأظهر والأصوب الذي يقتضيه السياق والمعنى المراد، وتدل عليه عبارة الإمام القرافي بقوله : «فغيْرُ المطلوب لا يُنْوى من حيث هو غيْرُ مطلوب، بل يقصد بالمباح التقوي على مطلوب، كمن يقصد بالنوم التقوي على قيام الليل، فمن هذا الوجه تشرع نيته لا من جهة أنه مباح.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي فقال : ما قاله في ذلك صحيح.

(10) عبارة القرافي : المطلوب في الشريعة قسمان : نَواهٍ وأوامر، فالنواهي لا يحتاج فيها إلى النية شرعا، بل يخرج الإنسان من عهدة المنهي عنه بمجرد تَرْكِهِ وإن لم يشعر به، فضلا عن القصد إليه، نعَم إن نوى بتركها وجْه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترْك قربَة.

قال ابن الشاط، ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(11) كذا في نسخة ع، وح، بالفعل المضارع، وفي نسخة ثالثة : بَعيدٌ، على وزن فعيل بصيغة الصفة المشبَّهة باسم الفاعل في العمل.

وقال ص : «في كل كبِدٍ رطبة أجْرٌ»[12]، فهو لو سُرِق له كان له الأجر، فكيف،[13] وان كان الثاني، وهو ألّا تكون صورته كافية في تحصيل مصلحته، فلا بُدَّ فيه من النية، وهذا كالأمور التعبدية كلها، فالصلاة شُرِعَتْ لتعظيم الرَّب تعالى وإجْلاله، والإجلال انما يحصل بالقصد.

قلت : هذا أحسَنُ من قوْل بعض الفقهاء في النية :

لِمَ كانتْ في الوضوء ولم تكن في إزالة النجاسة ؟ والجميع طهارة، فقال : لأن إزالة النجاسة توجَّه الأمر إلى تركها، وما طريقُهُ التَّرْك لا يفتقر إلى نيَّة، يدلك عليه ترْك الكلام في الصلاة،[14] والوضوءُ إنما توجّه الأمر فيه إلى إيجاد فعل، وذلك يفتقر الى نية، يدلك عليه الصلاة والصوم، فإنه ينقض عليه بالصوم، فإنه ترْكٌ وليس بفعل.[15]

قال : ونذكرُ هنا أربع مسائل :

---

(12) اخرجه الإمام البخاري رحمه الله في باب فضل سقْي الماء، وذلك كما جاء في أوله أن رجلا سقى كلبا يلهث من العطش، فشكر الله له ذلك فغفَر له، فقالوا : يا رسول الله، وإن لنا في البهائم أجْراً، قال : «في كل كبِدٍ رطبةٍ أجْرٌ» أي في كل حيوان ذي كبِدٍ رطبة اجر على إغاثته ونفعه.

(13) كذا في جميع النسخ الثلاث من الكتاب : ع، وح، ت، ولعل في الكلام حذفا مفهوما من السياق وما يقتضيه تمام المعنى وهو : كيف وقد انفقه وصرفه فيما حصل به نفع للغيْر، أي فيكون له الأجْر، وإن لم ينو بذلك القرْبةَ، والله أعلم.

(14) كذا في نسخة ع، وهو واضح الدلالة والمعنى المراد، وفي نسخة أخرى : يدلك عليه الكلام في الصلاة، وفي نسخة ح : «فذلك علة ترْك الكلام». وما في نسخة ع هو الأظهر والأوضح، وهو الظاهر والأصوب كما يظهر من سياق الكلام في أوله وآخره. فليتأمل ذلك.

(15) هذا السَّطر الاخير من هذه الفقرة، وهو قوله : فإنه ينقض عليه بالصوم مرتبط بما قاله الشيخ البقوري وذكره في اول الفقرة من كلام بعض الفقهاء ومن تساؤله عن الفرق في كون النية مطلوبة في الوضوء، دون إزالة النجاسة مع ان الجميع طهارة، وجواب ذلك البعض عن ذلكم التساؤل... إلخ.

والمعنى أن ما تساءل به ذلك البعض من الفقهاء، وأعطى جوابا عنه، يُنْقض عليه ويُعترَض عليه بأمر الصيام، فإنه ترْك وليس بفعل، ومع ذلك لابد فيه من النية مثل الوضوء والصلاة وغيرهما من فرائض العبادات.

المسألة الأولى، قال : تقدَّمَ لنا إن الإنسان لا ينوِي فعْل غيْرِه وإنما ينوى فعل نفسه، ونحن في الصلاة ننوي فَرْضها أو نَفْلها، والنفلية أو الفرضية ليستْ كسبنا، وانما هي أحكام ورَدتْ علينا، لا دَخل لنا فيها.

فأجاب رحمه الله بأن قال : النية تعلقتْ بعَيْن المكتَسَب لِتَعُودَ للكاسب، أما استقلالا فَلَا.(16) قال : وبهذا نجيبُ عن كون الإمام ينوي الإمامة في الجمعة، مع أن فِعْل الامام مساوٍ لفعل المنفرد.

وإذا كان كذلك فهو نية بلا مَنْوِي إذا قلنا : متعلق النية كونه مقتدى به، وهذا، وإن لم يكن من فعله، لكن صحتْ النية تبعا لما هو من فعله.(17)

المسألة الثانية : النية لا تحتاج إلى نية، قال جماعة من الفضلاء : لئلا يلزَم التسلسل، ولا حاجة إلى التعليل بالتسلسل، بل النية هي صورتها كافية في تحصيل

---

(16) كذا في النسختين : ع، وح. والذي في نسخة الفروق المطبوعة قوله : «والجواب عنه أن النية تتعلق بغيْر المكتَسَب تبعاً للمكتسِب، وبهذا نجيب عن سؤال صعب هو إلخ...
وهذه المسألة المجاب عنها تتضح عند القرافي أكثر مما هي عند البقوري في هذا الاختصار، حيث قال القرافي رحمه الله :
تقدم أن الإنسان لا ينوي إلا فعل نفسه وما هو مكتسَبٌ له، وذلك يُشكل بأننا ننوي الفرض والنفل، مع ان فرضية الظهر ونفلية الضحى ليستا من فعلنا ولا من كسبنا، بل حكمان شرعيان، والأحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد، فكيف صحت النية في الأحكام ؟ والجواب عنه ان النية... الخ.

(17) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة بقوله :
قلت : أليس تعيينه نفسه (اي الامام) للاقتداء به، وتقدُّمُهُ لذلك، من فعله ؟ فذلك هو متعلق نيته، وسَهلتْ الصعوبة، والحمد لله.
وهو بذلك يشير الى كلام القرافي السابق، حيث قال : وبهذا نجيبُ عن سؤال صعب، وهو أن النية تتعلق بغير المكتسَب تبعا للمكاسب اهـ. فعلّق عليه ابن الشاط بما سَبق من التعقيب والتصويب.

مصلحتها، لأن مصلحتها التمييز وهو حاصل بها، قصد ذلك أو لم يقصِدْ[18]

قلت : الأولى أن يقال : هو من القِسم الذي لا تصح فيه النية، كالنظر الأول إلى إثبات الصانع كما قلنا أولا، لا كما قال شهاب الدِّين رحمه الله في رده على الفضلاء، فانظره، والله أعلم.

المسألة الثالثة : الذي ينوي فرض صلاة الظهر خرج له سُنَنُ الظهر فلا يثاب عليها، وهذا لم يقلْهُ أحَدٌ، فإنْ قلنا : ينوي ما في الظهر من فرض الفرضية، وما به منْ سُنةٍ فينويهِ هو أيضا، لم يَقُلْ به أحد.

فأجاب بأن النية المجملة من حيث الفرضية عَمَّتْ الفروض والسُّنَنَ، وانسحبَتْ على ذلك إجماعا فلا تحتاج الى تفصيل.[19]

قلتُ : يُوهِمُ كلامُهُ أن الإجماع رفَع هذا الاشكال، ووجَبَ الانقيادُ له على ما هو الأمر عليه، وليس كذلك. فالفرض توجَّه نحو هذا المجموع من حيث هو مجموع، ثم ذلك المجموع له أجزاء، بعضُها فرائضُ، وبعضها سُنَنٌ، وبعضها فضائلُ، والنية متَوجِّهَة نحو المجموع الذي سمِّيَ بالظهر أو غيرِهِ من الأسماء.[20]

قلت : ومن تَمام هذِهِ القاعدة أن نبيِّن الفرقَ بين ما تتوزَّع فيه النية فتصحُّ وبين ما لا يصح إذ ذلك[21] فنقول :

---

(18) علَّق ابن الشاط على هذه المسألة عند القرافي بقوله :
لقائل أن يقول : لا يلْزَمُ التسلسل، لأنه إذا نوى إيقاع صلاة الظهر مثلا لأبُدَّ أن ينوي امتثال أمر الله تعالى في ايقاع الصلاة منوية، فإن النية في الصلاة مشروعة شرطاً في صحتها، ولم يشرع له ان ينوى نية امتثال حتى يلزم التسلسل، وعلى ذلك لا يصح قوله : «النية لا تحتاج الى نية، والله أعلم».

(19) علق الفقيه ابن الشاط على هذه المسألة عند القرافي بقوله : ما قاله فيها صحيح.

(20) أقول : وتعقيب الشيخ البقوري رحمه الله، وتصويبه هذا يبدو دقيقا ووجيها، والله اعلم.

(21) في نسخة ح : فيصح بالياء في الفعلين، على أن الضمير يعود على ما، وهو أظهر، على اعتبار أن الصحة وعدمها تتعلق بما تتوزعه النية، لا بالنية نفسها.

قيل : ما لا يجوز فيه تِفريق النية من العبادات، العبادة المرتبطة بعضها ببعض، حتى إن أولها ليفسُدُ بفساد آخرها ولا يتخلّلها ما ليس من جنسها، كالصلاة، هذه لا يصحُّ التوزيع في نيتها، وما لمْ يكُن مرتبطا كالزكاة يجوز التفريق، وما كان مرتبطا ولكنه تخلَّلها ما ليْسَ من جنسها كالوضوء، قيل : بالتفريق، وقيل : لا يجوز، وكالحج فإنه يُفَرقُ.

القاعـدة الثالثـة(22)

نقرر فيها الفرق بين ما يُبَسْمَلُ فيه ممّا لَا، فنقول :

أفعال العباد إما قُرُباتٌ وإما مُحَرَّمات، وإمّا مكروهات، وإما مباحات.

فالمباحات جآت البسملة في بعضها كالأكل والشرب والجماع، والحثُّ على ذلك في بعضها آكَدُ من بعض، ولم يات (اي الحث) في كل شيء من المباح، وما لم يات فيه فحسَنٌ(23) للانسان أن يستعمله ليجدَ بركة ذلك. وأما المحرَّمات والمكروهات فيكره له التسمية عند الشروع فيها، من حيث قصْدُ البركة بها، وذلك لا يُرَادُ في الحرام والمكروه، بل المراد من الشرع عدَمُهُ وترْكُهُ، وأمّا القُرُبات فقد جاء في بعضها وأكد فيه كالذبح، وجاء عند قرآة القرآن.

---

(22) هي موضوع الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تُشْرع فيه البسملة وما لا تشرعُ فيه». ج. 1 صفحة 132.

قال الشيخ خليل بن اسحاق المالكي في مختصره الفقهي، وهو يعُدُّ فضائل الوضوء ومستحباته التي من بينها التسمية، بأن يقول المرء باسم الله في أول الأمر، قال :

وفضائله موضع طاهر، وقلة ماء بلاحَدٍّ كالغسل، وتيمُّنُ أعضاء وإناء إن فتح، وتسمية.

ثم زاد قائلا : وتُشرع (أي التسمية) في غسل وتيمم، وأكل وشرب وذكاة، وركوب دابة وسفينة، ودخولٍ وضده لمنزل ومسجد، ولبس وغلق باب، واطفاء مصباح ووطء، وصعود خطيب منبرا، وتغميض ميت ولحده... والمشروعية حالة السنية والاستحباب، والوجوب كالذكاة مثلا، فإن التسمية فيها واجبة مع الذكر والقدرة.

(23) في نسخة ح : يحسُنُ بالفعل المضارع، وهو ما يظهر من كتابة الكلمة في النسخة.

واختُلف فيه في بَعْضِها كالغسل والوضوء والتيمم، وليس مشروعاً عند الأذكار، ولكنهُ إن استُعمِلَ فحسَنٌ فهو الظاهرُ مِنْها مع الْقُرُباتِ بأَجْمَعِها، والله أعلم.(24)

القاعـدة الرابعــة(25)

نُقَرِّرُ فيها الفرق بين الإزالة والإحالة بحسَبِ النجاسات، فنقول :

ذهاب النجاسة في الشريعة يقع بثلاثة أوجه : بالإزالة، والإحالة، وبهما معا، ولكلِ وجْهٍ خاصيةٌ يمتاز بها.

فالإزالة بالماء في الثوب والجسد والمكان، والإحالةُ في الخمر تصير خلّا، وهُما معا في الدِّباغ فإنه إزالةٌ للفَضلات المستخبثَة، بالدباغ الْقابِضِ الذي يوجب العصر فيخْرِجُ ما في الجلود من ذلك، وأما الإحالة فلأنَّ صفة الجلود تتغير عن هيئتها إلى هيئة أخرى. فخاصيةُ الإزالة، الماءُ الطَّهُور، والنيةُ على الخلاف، ووصولُ الغسل إلى حدِّ ينفصل الماء غير متغير، وأن السبب الاستقذار. وخاصية الاحالةِ

---

(24) وتمام هذا الكلام وتوضيحه أكثر، ما جاء عند القرافي في هذا الفرق وهو مهم أنه قال : «وهذه الأقسام تتحصَّلُ من تفاريع أبوابِ الفقه في المذهب.
فأما ضابط ما تُشْرع فيه التَّسْمِيَّة من القربات وما لم تُشرعْ فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء، وعسُرَ تحرير ذلك وضَبْطُهُ، وأن يعضهم قد قال : إنها لم تُشْرَع في الأذكار وما ذكر معها، لأنها بركة في نفسها، فورَد عليه قراءة القرآن، فإنها من أعظم القربات والبركات، مع انها شرِعَتْ فيه... فإن الإنسان قد يعتقد أن هذا لا إشكال فيه، فإذا نبه على الإشكال استفاده وحثَّه ذلك على طلب جوابه، واللهُ تعالى خلاق على الدوام، يهَب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء» اهـ.
وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي في هذا الفرق بقوله : ما قاله فيه صحيح.

(25) هي موضوع الفرق الثمانين بين قاعدة الإزالة في النجاسة وبين قاعدة الإحالة فيها. ج.2 ص 111.

عدمُ الماء، والنية والاستقذار، فلا يُحتاج للماء، بل قد يوجَد مع عدمه(26) وقد يلقى في الخمر ما يكون ذلك سبباً لإحالة الخمرْ خَلاًّ، وكذلك السبب في تنْجيسها طلبُ الإبْعاد، لا الاستقدارُ، والنية مانعة من التطهير. والصورة التي يجتمعان فيها، خواصها عدم اشتراط الماء، وعدم اشتراط النية إجماعا، والاستقذار.(27)

قاعدة تُعْرَفُ بِجَمْع الفرق، وهو أن المعنى الواحد يوجب الضدين المتنافَيْين، وهو قليل في الشريعة، وله أمثلة :

أحدها هذه المسألة، فإن القصد مناسِبٌ للتطهير، فاشترطه من اشترط المناسبة في الإزالة، وجَعَله مانعا في الإحالة، سداً للذريعة، فإنه إذا جوزنا القصد للتخليل جوّزْنا إبقاءها في المِلْك، ففي ذلك الزمان ربّما انْبَعَثَتْ الدواعي على ما لا ينبغي، فترتب على القصدِ الضَّدّانِ : الإباحةُ والمنعُ.

الثاني : السفيه يُمْنع من التصرف في مالِهِ حيطةً على ماله، وتمضي وصيتُه وتُنَفَّذ، مخافة أن لا يصل اليه نفع بماله.

---

(26) كذا في النسختين بالياء، وفي كتاب الفروق : «فلا تحتاج للماء، بل قد توجَدُ مع عدمه. وقد يُلقَى في الخمر ماءٌ فيكون ذلك سببا لإحالتها للخلّية، غير أن الماء غيرُ محتاج إليه في الإحالة ويحتاج إليه في الماء.

(27) كذا في النسختين، والذي عند القرافي في هذه الفقرة هو قوله : «وأما الصُّورة التي يجتمعان فيها (أي الإزالة والإحالة)، وهو الدِّباغ، فمن خواصِّه عدم اشتراط الماء وعدم اشتراط النية إجماعا، وليس القصد مانعا اجماعا، بخلاف الاحالة المنفردة، والاستقذار والاستخبات سببُ التنجيس لأجْل ما فيها من النجاسة، فخواصها أيْضا ثلاثة، فهذه خواصُّ هذه القواعد، وبها يحصلُ الفرق بينها اهـ.

وقد وقع في هذه القواعد والفرق بينها قاعدة تعرف بجمع الفرق، كما تعرف عند علماء الأصول بجمع المتفرقات.

الثالث، الجهالة ممنوعة في البيع والإجارة، والأجلُ المحدودُ لا يصحُّ أن يعيَّن منه يوم لخياطة ثوب مثلا، فصار الجهْلُ مطلوبا متروكا.(28)

الرابع، الأنوثة اقتضى ضَعفُها التأخرَ عن الولايات، واقتضى ضعفها ولايةَ الحضانة.

قلت : ليس ضعفها أوجب تقدمها قط، بل الضعف موجبٌ للتأخر أبدا، وما تقدمت في الحضانة إلا لأنها في ولَايةِ الأولاد أقوى من الرجُل كما يقرَّر في موضعه.

الخامس، قرابة رسول الله ﷺ، اقتضى تعظيمُها بذْل المال لهَا، واقتضى أيضاً منع الزكاة منهم، فكانتْ هذه الأشياءُ تُوْجِبُ فيها ما قلناه.(29)

القاعدة الخامسة(30)

نقرر فيها أن إزالة النجاسة ليستْ من باب الرخصة في الشريعة.

وبيَان ذلك أن نقول أوّلا :

إن قوما قالوا : إن النجاسة إذا مسها ماءٌ، تنجس بمُلاقاته لتلك النجاسة،(31) فإذا لاقاه آخر فكذلك، فلا يُتصوَّرُ تطْهير للنجاسة أبداً.

(28) هذه المثال الثالث جاء واضحا عند القرافي أكثر، فقد فصل في ذلك فقال رحمه الله :
الجهالة مانعَةٌ من عقد البيع والإجارة ونحوهما، وهي شرط في الجعَالة والعارية والقراض، فلا يجوز إلى يَوْمٍ معلوم، لأن المطلوبَ قد لا يَحْصُلُ في ذلك الأجل، فاقتضت مصلحةُ هذه العقود أن يكون الأجل مجهولا، ولذلك لا يجوز أن يحَدِّدَ لخياطة الثوب وغيره من الاجارات يوما معلوما، لأنه يوجب الغرر، ويُفَوِّت المصلحة، بل المصلحة تقتضي بقاء الأجَلِ مجهولا» اهـ.

(29) قال الشيخ شهاب الدين القرافي هنا رحمه الله : «وإنما قلتْ هذه النظائر، لأن الأصل في المناسب أن يُنافِيَ ضدَّ ما يُناسِبُهُ.

(30) هي موضوع الفرق الحادي والثمانين(81) بين قاعدة الرخصة وقاعدة إزالة النجاسة. ح.2، ص 113.

(31) في نسخة ع : ما تنجَّس، وفي نسخة أخرى ما ينجس. والصواب ما في نسخة ح، وهو : أن النجاسة إذا مسها ماءٌ، تنجس بملاقاته لها، فيكون الكلام تام المعنى بذكر شرطِ اذا وَجَوابِها، ويكون مجموعهما خبرَ إن، والخبر هو الجزء المتمم للفائدة مع المبتدأ، بخلاف ما في النسختين الأخريين لا يكون الكلام تاما.
وعبارة القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق هي قوله : وذلك أن جماعة من العلماء، قالوا : إزالة النجاسة رُخصة بسببِ أن السبب في تنجيس الطاهر ملاقاته للنجس إجْماعا».

والجواب أن النجاسَةَ ليست نجاستُها من حيث عينُها وجَوْهَرُها، بل لعَرَضٍ ووصف لاحِقٍ بذلك الجوهر، فإذا ذهبَ ذلك العرضُ من الرائحة أو اللون أو الطعْم فقد ذهبت النجاسة وزالت حقيقةً لا رخصةً، فإن الحكم تابعٌ لِلسَّبَبِ، فإذا زال سَبَبُهُ زال هو، واذا وجِدَ وُجِدَ الحكم.

قلت : ذكر شهاب الدين ــ رحمه الله ــ الفرق بين النجاسة في الباطن من الحيوان، وبين ما يَرِدُ على الباطن،(32) رأيت إلحاقه بهذه القاعدة أوْلى فأقول :

الفرق بين ما ينشأ في باطن الحيوانات من النجاسات وبيْن ما ورد عليه من النجاسات، أن الذي نشأ فيه، أصله الطهارة فاسْتُصْحِبتْ، والواردُ قُضي عليه بالنجاسة قبل أن يرِدَ، فكان الأصل فيه النجاسة فاستُصْحِبَتْ، فاستصحابُ الحُكْم فيهما أوجب الحكْمَيْن المختلِفين، وسواءٌ في هذا، الدّمُ والبلْغم، والسوْداءُ والصفراء وسائر الأتفال والفضلات المائعات، وانما يقَع التنجيس بعد الانفصال، ويقع عند مالك في بعضها لا في الكل، إذْ الصفراء والْبَلغم ليسا بنجَسين عنده،بخلاف الدّم والسوداء والاتفالِ والبول، وفي العَرَق إذا كان عن نجس ــ قولان، واللهُ الموفِّقُ للصواب.(33)

---

(32) هو الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسات ترد على باطن الحيوان». ج.2. ص 119.

(33) وقد ذكر الشيخ خليل رحمه الله في مختصره الأشياء الطاهرة وعدّها، فقال :
فصْل : الطاهِرُ ميْتُ ما لا دم له، والبحري ولو طالت حياته ببَرّ، وما ذُكِيَ وجُزُؤه إلا محرم الأكل، وصوف ووبَرٌ وزغبُ ريش، وشعَرٌ ولو من خنزير إن جُزَّتْ، والجماد وهو جسْمٌ غيْرُ حيّ وغير منفصل عنه، (كالتراب والحجر والماء) إلا المسْكِرَ، والحيُّ (اي والطاهر الحي، ودمعُه وعَرَقُهُ ولعابه ومخاطه وبيضه، ولو اكل نجسا إلا البيض المَذِرَ (أي العَفِنِ) والخارج بعد الموت، ولبن آدمي الا الميت، ولبن غَيْره تابع أي للحمه في الطهارة بعد التذكية، وبول وروْث من مباح الا المتغذي بنجس، وقيء إلّا المتغير عن الطعام، وصفراء، وبلغَمٌ ومرارة مباح، ودَمٌ لم يسفح، وهو الباقي في عروق الحيوان المباح المذكي، ومسك وفارته (أي الجلدة التي يكون فيها، وزرع سقي بنجس، وخمرٌ تحجر او جمد لزوال الاسكار منه، (والحكم يدور مع علته وجودا أو عدما)، او خمر خُلِّلَ (أو تخلل بنفسه) لنفس العلة، وهي زوال الاسكار عنه، فهذه أشياء كلها طاهرة كما عدها الشيخ خليل رحمه الله.

القاعدة السادسة(34)

في الفرق بين إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوْم خاصة، وبيْن إزالة الحدث عن الرجْل خاصة بالنسبة إلى الخُفّ.

جاء عن النبي ﷺ أمْرُ الجُنُب(35) بالوضوء اذا اراد النومَ، فقال الفقهاء : إنه رافع للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، ولا يزيل الحدث الأصغر وإنما يزيل جنابة أخرى.

قلت : وينبغي أن يقولوا : وهو رافع للجنابة بالنسبة إلى الأكل، لما جاء في ذلك أيضا.

ثم إنهم قالوا أيضا : الماسح على الخُفّ إذا غسَل إحدى رجليه ثم لبس خفه قبلَ غسْل الأخرى، هل يصح له المسح على هذا الغسْلِ أم لا ؟ قولان،

(34) هي موضوع الفرق الثاني والثمانين بين قاعدة إزالة الوضوء الجنابة بالنسبة الى النوم خاصة، وبين قاعدة إزالة الحدث عن الرِّجْل خاصة بالنسبة إلى الخف، ج 2 ص 114.
قال عنه القرافي رحمه الله في اوله : إعْلَمْ أنه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله وفي غيره من المذاهب فتاوى مشكلة في الأحداث وأحكامها، وقد ورد الحديث الصحيح في الجنبِ يريد النوم أنه يتوضا للنوم خاصة لا للصلاة ولا لغيْرها، فقال الفقهاء : هذا وضوء يرفع حدث الجنابة، بالنسبة إلى النوْم خاصة، إلى آخرها ما ذكره القرافي، وأورده الشيخ البقوري مختصرا في هذه القاعدة.
ولم يعلق ابن الشاط بشيء على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق، رحمهم الله جميعا.

(35) كذا في كل من نسختي ع، وح بالمصدر، وفي نسخة أخرى : أنه أمَرَ الجنب بالوضوء »
ونصُّ الحديث في الموطأ عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول : «إذا أصاب أحدكم المرأة ثم أراد أن ينام قبل ان يغتسل فلا يَنَمْ حتى يتوضأ وضوءه للصلاة...» قال ابن رشد في المقدمات : والمسنون منه وضوء الجنب إذا أراد أن ينام، أو قبل أن ينام. وقال ابن جزي رحمه الله متحدثا عن أنواع الوضوء وأقسامه الخمسة : وأما السنة فوضوء الجنب للنوم، وأوجبه ابن حبيب من المالكية وكذا الظاهرية».
أقول : ويُمْكِن اعتبار الوضوء من الجنابة للنوم من باب التعبد، حيث أمرنا الشارع بفعله ولم يطلعنا على حكمته، ما دام هذا الوضوء لا يغني عن الاغتسال ولا يقوم مقامه، كما يمكن دخوله في باب التخفيف والتيسير على المْرءِ يجعل المومن يشعر حين توضأ وكأنه قد زالت عنه الجنابة وتخفف منها، وكذا الأمر بالنسبة للأكل، وهذا الملحظ التعبدي في هذه المسألة سنجد البقوري نبه عليه فيما ياتي له من كلام القرافي رحمه الله.

أجْرَوْا الخلاف على أنه يكمل كل عضو بالفراغ منه ويَرْتفع حدثه أو حتى يتم الجميع ؟

وردَّ عليهم شهاب الدين في هذا من حيث إن الحدث الذي يصح رفعُه هو المنْعُ من الصلاة وما أشبهها، لا الأسبابُ التي توجب الوضوء كالبول والغائط، فإنها لا يصح رفعهَا[36]»فإذا كان كذلك فالمنع ليس متعلقا بالأعضاء حتى يقال هذا الذي قالوه، وإنما هو متعلق بالمكلف.

ثم قال : فإن قيل : فلِمَ لا يجوزُ أن يكون يرفَعُ المنعَ[37] عن المكلف باعتبار لبس الخف خاصَّةً ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة كما قيل في الوضوء يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة، فتكون القاعدة كالقاعدة ؟

فأجاب بأن القول بأن الوضوء يرفع الحدث الأكبر باعتبار النوم خاصةً، سببه الحديث الوارد، وهذه الإمور تعبدية، والأمور التعبدية لا قياس فيها. فالقول برفع الحدث عن كل عضو، باطل، وانما يصح لو ثبتتْ الاباحة عقِبَه، لكن المنعَ باق إجماعاً، فالحدث باقٍ.

فظهر أن المنع متعلق بالمكلف لا بالأعضاء، لأجْل ذلك لا يصح شيء من هذه القاعدة، أعني قاعدة الخُفِّ.

ويظْهر لك أيْضا بطلان قول من يقول : التيمُّم لا يرفع الحدث، من حيث إن الحدث، المراد به المنعُ من الصلاة، والمنع متعلق بالمكلف لا بالأعضاء، ولا

(36) فالحدث كما قال القرافي، له معْنيانِ : أحدهما الأسباب الموجبة له (اي للوضوء والغسل) كالخارج من السبيلين ونحوه على وجه العادة. وثانيهما المعْنى المرَتَّبُ على هذه الأسباب، يسمى حدثا ايضا، وهو حكم شرعي يرجع إلى التحريم الخاص بالإقدام على الصلوات ونحوها، فهذا المنع يسمى حدثا ايضا، وهو الذي يقول الفقهاء فيه : إن المتطهر ينوي رفع الحدث، أي ينوي بفعله، ارتفاع ذلك المنع، والمنعُ قابل للرفع، كما يرتفع تحريم الاجنبية بالعقد، وتحريم المطَلَّقة بالرجعة، وتحريمُ الميتة بالاضطرار، وأما رفع تلك الفضلات الخارجة من السيليْن فمتعَذر. اهـ.

(37) في نسخة : لِمَ لا يجوزُ أن يكون يرتفع المنع عن المكلَّف.

والعبارة كما في كتاب الفروق : فإن قلت : فلِمَ لا يجوز أن يكون غسْلُ الرِجْل يرتفع المنعُ به من المكلف باعتبار لبس الخف خاصة...» الخ

خلاف أن المتيمم إذا استعمل تيممه بشروطه فإنه يصح له أن يصلي به، فكيف يقال : لا يرفعُ الحدث.

قلت : بعض اصحابنا المالكيين يقول : كان للابس الخُفِّ المسْحُ عقب الطهارة بالماء ولم يَكُنْ عقب التيمم، والجميعُ طهارةٌ تستباح بها الصلاة، من حيث إن التيمم لا يرفعُ الحَدَث، فلم يَجُزْ أن يمسح بذلك؛ لأنه برؤية الماء يلزمه غسل رجليه، وليس كذلك الطهارةُ بالماء، لأنه يرفع الحدث، فهو أقوى من التيمم فافترقا. وهذا ما ذكره. وعلى ما ذكره شهاب الدين يبطُلُ له هذا التعليل.

وأيضا، فالظاهر أن يقال : المسحُ على الخِف رخْصة، وهو إنما ورد عقبَ الوضوء، لقوله عليه الصلاة والسلام :: «دعْهُما فإني أدْخلتُهما، وهُما طاهرتان»، فلا يقاس التيمم على ذلك، لأن الرخَصَ تُقصرُ على ما وردت عليه. وايضا، فالمسحُ إنما كان تخفيفا، وما يُعمَل ذلك إلا بحسب المتوضيء لا بحسب المتيمم. ومن قال بأنه لا يرفَعُ الحدَثَ استدل بقوله ﷺ لجنُبٍ : «أصَلَّيتَ بأصحابك وأنتَ جُنُبٌ»(38) ؟! وأيضا، فإنه إذا وجد الماء يغتسل.

(38) عن عَمْرو بن العاص قال : احتلمتُ في ليلة باردةٍ في غزوة ذات السلاسل. فأشفقْتُ أنْ أغتسِلَ فأهلِكَ، فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال : يا عَمْرُو، صَليتَ بأصحابك وأنت جُنُبٌ ؟، فأخبرتُه بالذي منَعَني من الاغتسال، وقلت : إني سَمعتُ الله يقول : «**ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما**»، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئا»، أخرجه الإمامان : البخاري وابو داود رحمهما الله.

وفي مسألة رفع التيمم للحدث الاكبر والأصغر او عدم رفعه لذلك، قال ابو الوليد محمد بن رشد الجد في كتابه الشهير : «المقدمات الممهِّدات لبيان رسوم المدونة من الاحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، قال فيها رحمه الله :

فصل : «والتيمم لا يرفع الحدث الأكبر ولا الأصغر عند مالك ـــ رحمه الله تعالى ـــ وجميع اصحابه وجمهور اهل العلم، خلافا لسعيد بن المسيب وابن شهاب في قولهما : إنه يرفع الحدث الأصغر دون الاكبر، وخلافا لقول أبي سلمة بن عبد الرحمان في أنّه يرفَعُ الحدثين جميعا : حدَث الجنابة، والحدث الذي ينقض الوضوء....»

ثم قال ابن رشد بعد ذلك : «وإذا كان التيمم عند مالكٍ واصحابه لا يرفع الحدث جملة فإنه يستباح به عندهم ما يستباح بالوضوء والغسل من صلاة الفرائض والنوافل وقرآة القرآن، نظرا وظاهرا، وسجود التلاوة وما أشبه ذلك مما تمنعه الجنابة او الحدث الذي ينقض الوضوء...»

وقد أُجيبَ الأوَّل بالمنع من اقتضاء ذلك ما قصدوه. والثاني(39) بأن الرفع كان لغايةٍ، على نوع ما يكون النكاح مُبيحاً إلى غاية الطلاق.

قلت : ولنذكر مسائل، تتمةً للباب.

= **قلت** : وانظرْ هذا مع ما سبق عند القرافي من اعتباره بطلان القول بعدم رفع التيمم للحدث، وتساؤله بصيغة الاستبعاد لهذا القول حين قال : فكيف يقال : إنه لا يرفع الحدث ؟!
وليتأمل في التوفيق والتحقيق في هذه المسألة بيْن ما قاله ابن رشد، وما قاله القرافي رحمهما الله.

(39) كذا في كل من نسخة ع، وح : «وقد أجيب الأول بالمنع...، والثاني بأن الرفع كان لغاية...).
وفي نسخة ثالثة : وأجيب عن الاول وعن الثاني، ويكون الضمير في هذا الفعل نائبا عن الفاعل، عائدا على القائل من الفقهاء بأن التيمم لا يرفع الحدث، فأجيب عن دليله الاول النقلي، وعن دليله الثاني العقلي، وعن دليله الثالث الذي هو الترجيح بقول الجمهور، ويظهر أن ما في هذه النسخة أوضح وأبْين، يؤيد ذلك ما جاء عند القرافي هنا حيث قال في الجواب عن الاول....، وعن الثاني ....» وعن الثالث.... الخ.
وهذه الفقرة المختصرة هنا عند البقوري تتضح أكْثر بكلام القرافي مفصّلا ومتوسعا فيها حيث قال :
ويستفاد من هذا البحث أيضا بطلان قولهم : إن التيمم لا يرفع الحدث، (وهو عكس المسألة الاولى) التي قيل فيها بأن الحدث يرتفع عن كل عضو وحده بغسله، وهي كذلك مقالة باطلة عند القرافي وفي نظره، بسبب أن الحدث هو المنع الشرعي من الصلاة، وهو متعلق بالمكلف، وهو بالتيمم أبِيحَتْ له الصلاة إجماعا، وارتفع المنع اجماعا، لأنه لا منْع مع الاباحة، اذ هما ضدان، والضدان لا يجتمعان، واذا كانت الاباحة ثابتة قطعا، والمنعُ مرتفعا قطعا، كان التيمم رافعا للحدث قطعا، فالقول بأنه لا يرفع الحدث باطل قطعا.
ثم قال القرافي : فإن قلت : يدل على انه لا يرفع الحدث النص والمعقول.
1) النصُّ قوله ﷺ لمن كان جنُبا فتيمم وصلى بالناس : «أصليتَ بأصحابك وأنتَ جنُبٌ ؟» فسمَّاه جنبا مع التيمم.
2) وأمّا المعقول فلأنه يجب عليه استعمال الماءِ في غسل الجنابة إذا وجد الماء، فلو كان الحدث ارتفع لكانت الجنابة ارتفعت بالتيمُّمِ، ولمَا احتاج للغسلِ عند وجود الماء، فهذا ظاهر في بقاءِ الحدثِ وصحة القول به.
3) ثم هذه المقالة قال بها اكثرُ الفقهاءِ، والقائلون بأنه يرفع الحدث قليلون جدا، والحقُّ لا يفوتُ الجمهورَ غالبا.
ثم قال القرافي رحمه الله : **قلت** : الجواب عن الاول أنّ قوله ﷺ خرج مخرج الاستفهام للاستطلاع على ما عند المسؤول من الفقه وبماذا يجيب، فيظهر فقهه لرسول الله ص، كما سأل معاذاً لما بعثه إلى اليمن، بمَ تحْكم ؟ قال : بكتاب الله تعالى. الى آخر الحديث، لا أنه عليه الصلاة والسلام أصدرَ هذا الكلام مصدر الخبر الجازم حتىّ يلزم الحجة منه، ولو كان قد خرج

المسألة الأولى(40) : قال مالك بغسل قليل النجاسة وكثيرها، وهو لا يقول بغسل قلِيل الدم، فلِمَ كان هذا، والجميع نجاسة ؟

فالجواب أن قليل الدم لا يمكن الاحتراز منه، لِأن الانسان لا يخلو عنه، وليس كذلك سائر النجاسة، لأنها يمكن الاحتراز منها من غير مشقة.

= مخرج الخبر لوجب تاويله وحملَهُ على المجاز، لأن ما ذكرناه نكتة عقلية قطعية، فمتى عارضها نص وجب تاويله، هذا هو قاعدة تعارض القطعيات مع الالفاظ.

وعن الثاني بأن وُجُوبَ استعمال الماء عند وجوده ليس متفقا عليه، فلنا منعه على ذلك القول. ولو سلمناه لكنا نقول : التيمم يرفع الحدث ارتفاعاً مغيّىً بأحد ثلاثة اشياء : إمَّا طريان الحدث بأن يطأ امرأته أو يباشر حدثا من الاحداث، أو يفرغ من الصلاة الواحدة وتوابعها من النوافل، فيصير محدِثا حينئذ، ممنوعا من الصلاة، أو يجد الماء فيصير محدِثا عند وجود الماء، ويكون الحكم ثابتا الى آخر غايات كثيرة او قليلة فهو معقول.

وأما ثبوت المنع مع الاباحة واجتماع الضدين فغير معقول، واذا تعارض المستحيل والممكن وجب العدول الى القول بما هو ممكن، وقد رفع استعمال الماء الحدث إلى غاية وهي طريان الحدث، فجاز أن يرفع التيممُ الحدث الى غايات، وكذلك المرأة الأجنبية ممنوعة محرمة، والعقد عليها رافع لهذا المنع ارتفاعا مغُيّى بغايات هي : الطلاق، والحيض، والصوم، والإحرام، والظهار...

وعن الثالث مِنْ أن كون الجمهور على شيء (او قول) يقتضي القطع بصحته، بل القطع إنَّما يحصل في الإجماع، لأن مجموع الأمة معصوم، أما جمهورهم فلا. فالظاهر أن الحق معهم، والظاهر اذا عارضه القطع قطعنا ببطلان ذلك الظهور، وها هنا كذلك، لِأن اجتماع الضدين مستحيل مقطوع به، فيندفع به الظهور الناشيء عن قول الجمهور، فظهر لك بهذه المباحث بطلان هذين القولين (اي ثبوت المنع مع الاباحة)، وكون الجمهور على شيء يقتضي القطع بصحته)، وظهر الفرق بين قاعدة رفع الوضوء الجنابة باعتبار النوم، وقاعدة رفع غسل الرجل للحدث باعتبار لبس الخف» اهـ.

وبهذا التفصيل والتوسع في هذا المبحث والحوار والحجاج النقلي والعقلي حاول القرافي رحمه الله الاقناع بقوله : إن التيمم يرفع الحدث، وترْجِيحَهُ على القول بخلافه، فيتأمل في ذلك بِنظر وتأمل.

(40) هذه المسألة والمسائل الثمانية الاخرى الموالية لها، هي مما أورده وأضافه الشيخ البقوري في كتابه هذا إلى كتاب الفروق، وهي واردة في نسخة ح، ومذكورة فيها، وكذلك في نسخة من تونس.

وهي تدل على مكانته وسعة اطلاعه وتمكنه من العلوم الشرعية وهضمه القواعد الفقهية بكيفية عامة، ولاستيعابه لكتاب شيخه الفراقي في الفروق بكيفية خاصة، للقواعد؛ والعلومُ والمعارف كما يقول العلماء، مِنَحٌ الإهية، ومواهب اختصاصية، فغيْرُ مستغرَبٍ ولا مستبعَدٍ أن ييسِّرَ الله لِكثيرٍ من المتأخرين ما عسُر فهمُه على كثير من المتقدمين، وأن يدخر لهم ما غاب عن إدراك عديد من السابقين، وذلك فضل الله، يوتيه ويختص به من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

فرحم الله الجميعَ ونفع بعلومهم، آمين.

المسألة الثانية : قال مالك : يَمْسَحُ على الخفين إذا لبسهما بعد كمالِ الطهارة بالماء، وأما بالتيمم فلا يمسح عليهما، والجميع طهارة تستباحُ بها الصلاة، فما هو الفرق ؟

فالجواب أن التيمم كان طهارة للضرورة، وذلك من حيث استباحة الصلاة به ولا يرفع الحدث، فَلم يَجُزْ أن يمسَحَ على الخفيْنِ، لأنه برؤية الماء يلزمُهُ غسل رجليه، وليس كذلك الطهارة بالماء.

قلت : بل الأولى أن يقال : المسحُ على الخفيْنِ رخصة، وهي إنما وردَتْ عقبَ الطهارة بالماء لا عقِبَ التيمم، فتُقْصَرُ الرخصة على محلها، وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم للمغِيرة، دعهما فإنى أدخلتهما، وهما طاهرتان.

المسألة الثالثة : قال مالك : لا يُمْسَحُ على الخفين إلا بعد لبسِهما بعْدَ كمال الطهارة، ويمْسَحُ على الجبائر والعصائب وإن لبسَهُما على غير وضوء، والجميعُ حائل، فلِمَ كان الفرق ؟

فالجواب أن الجبائر والعصائب، شدُّهما ليس موقوفا على اختياره، وانما هو على حسب ما تدعو اليه الحاجة، فقد يحتاج إليها وهو على غير وضوء، ولا يمكنه الصبر الى أن يتوضأ، فلم يُعتَبَرْ في جواز المسح عليها أن يكون لبسهما على طُهْرٍ، والخفانِ ليس كذلك، لأنَّ لبسهما موقوف على اختياره.

المسألة الرابعة، قال ابن القاسم : يجبر المسلِم امرأته النصرانية على الغسل من الحيض، ولا يجبرها على الغسل من الجنابة، وفي كلا الموضعين هو إجبار على غسل ليست مخاطَبَةً به، فالجواب أن المسلِمَ لا يجوز له وطء زوجته حتى تغتسل من الحيض، وله أن يطأ زوجته قبل أن تغتسل من الجنابة، فافترقا.

المسألة الخامسة، إذا أراد الجنبُ النومَ توضأ ولا يَلزَمُ ذلك الحائضَ، والحَدَث الموجود بهما يوجب الغسل، فالجواب أن الوضوء أمِرَ به الجنبُ ليكون ذلك سببا للاغتسال عند الشروع، والحائض لا يصح منها ذلك قبل انقطاع دم

الحيض، وأيضا فالجُنُبُ قادر على رفع حدثه بالاغتسال، فلمَّا تركه غُلِّظ عليه بالوضوء، والحائض غير قادرة ولا مامورةٍ، فلم يتوجّهْ عليها تغليظ.

المسألة السادسة، لا يتكرر المسح في الوضوء ويتكررُ الغسلُ، والكل طهارةٌ، فلِمَ كان ذلك ؟ فالجواب أن الغسل موضوع على التثقيل، فناسَبَ التكرار، والمسحُ موضوع على التخفيف فلم يناسب التكرار.

المسألة السابعة، قال مالك : لا يجوز المسح على خِمار وعِمامة ويجوز المسح على الخفيْن، وفي كلا الموضعين الْمسحُ على حائل دُون عذرٍ، فالجواب أن المشقة تلحق في نزع الخف عند ارادة الوضوء، ولا تلحق في مسح الرأس.

المسألة الثامنة، قال مالك : إذا مسَحَ رأسَه ثم حَلَقه لمْ يُعِدْ مسحه، وإذا خلع خفّيْه بعْدَ أن مسح عليهما غسل رجليه، وفي كلا الموضعين هُوَ ماسِحٌ على حائلٍ دون البَشرة، فالجوابْ أن شعر الرأس أصْل بنفسه، وليس بَدَلا عن غيره، والخفُّ بدل، فإذا طَهُر المبْدَلُ عنه زال البدلُ.

المسألة التاسعة، قال سحنون في المرأة الجُنُبُ تحيض ثم تطهُر فتغتسل :

إنْ نوت الحيض دون الجنابة أجزأها، وإن نوت الجنابة لم تجزها، فالجواب أن الحيْض يمنع أشياء لا تمنعها الجنابة، من ذلك الوطء، ووجوبُ الصلاة، وغير ذلك، فكان حكمه أغْلظ، فَنِيَّةُ الأغلظ تجزيُ عن نيَّة الأدْوَنِ، ولا تنعكس.

قواعد الصلاة

وهي خمس :

القاعدة الأولى[1]

نقرر فيها الفرق بين استقبال الجهة في الصلاةِ وبيْن استقبال السمت.

إعْلَمْ أنَّهُ وقع في المذهب أن استقبال الجهةِ يكفي، وجاء استقبال السَّمْتِ لَا بُدَّ منْه، وهذه الاطلاقات في غاية الإشكال بسبب أمور :

أحدُهَا أن هذا الكلام لا يصح، لا بِحَسَب من بَعُد عن الكعبة ولا بحسب من قرُبَ. أما مَن قرُب فَفَرْضُهُ استقبال السَّمْت بلا خلاف، وأما من بَعُد فلا أحدَ يقول : إن الله تعالى أوْجب عليه استقبال عيْنِ الكعبة ومُقابَلَتها، فإن ذلك تكليف ما لا يطاق، بل الواجب عليه أن يبذل جهده في تعيين جهة يَغلب

---

(1) هي موضوع الفرق الخامس والتسعينَ بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة وبيْن قاعدة استقبال السمت». ج 2، ص 151.

وقد علق الشيخ المحقق ابن الشاط رحمه الله على كلام القرافي هنا بما يزيده وضوحا وبيانا فقال : أما مُعاينُ الكعبة، فلا خلاف في أن فرضهُ استقبال سمتها كما ذكر، وأما غير المعاِين فنقْلُ الخلاف فيه معروف، هل فَرْضهُ استقبال السمت كالمعاين أم فرضُه استقبال الجهة ؟ وظاهر المنقول عن القائلين بالسمت أنهم يريدون بذلك أن المستقبلِ للكعبة فرضه أن يكون بحيث لو قُدِّرَ خروجُ خط مستقيم على زوايا قائمة من بين عينه نافذاً إلى غيْر نِهاية لمرَّ بالكعبة قاطعا لها، لا أنهم يريدون أن فرضه استقبال عينها ومعاينتها، فإن ذلك ـــ كما قال ـــ من تكليف مالا يطاق، ولا قائل به... والحنفية سمحة، ودين الله يُسْــرٌ. اهـ

(2) قال الفقيه ابن الشاط رحمه الله : إجماع الناس على صحة صلاة الصَّفِ الطويل مع خروج بعضه عن السمت، وهو أقوى حجج القائلين بالجهة (اي القائلين بأن المطلوب والمفروض استقبال جهة الكعبة لا عينُها ومعاينتها)، وهذا طبعا بالنسبة لغير القريب والمعاين لها والمشاهد لها، فلا خلاف في أن فرضه استقبال سمتها كما ذكر.

وقد ذكر شهاب الدين القرافي رحمه الله أن عرض الكعبة عشرون ذراعا، وطولها خمسة وعشرون ذراعا على ما قيل، والصف الطويل مائة ذراع فاكثر، فبعضه خارج عن السمت قطعا.

على ظنه أن الكعبة وراءها، وإذا فعل ذلك وجبَ عليه استقبالها إجماعا، فصار السمتُ مجْمَعاً عليه باعتبار، والجهة مُجْمَعاً عليها باعتبار، ولا خلاف يصح على هذا.

وأيضا فنقول : أجْمَعَ الناس على أن الصف الطويل الذي يكون في طوله مائةُ ذِراعٍ، صَلاتُه صحيحة، والكعبةُ طولُها خمس وعشرون ذِراعا، وذلك يوجبُ أن بعض الصَّفِّ خارجٌ عن السَّمت،(2). وأيضا فإن البلديْن المتقَارِبيْن يكون استقبالهما واحداً، معَ أنّا نقطع بأنهما أطوَل من سمت الكعبة، فهذه الأشياء توجب الإشكال في أمر الجهة، وفي أمر السمت.

والجوابُ ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله قال : لاشك أن الواجبات، منها ما وجب إيجابَ الوسائِل، ومنها ما وجَبَ إيجاب المقاصد،(3) وهذا قد تقرر في المقاصد والوسائل حيث ذُكِرَتْ قاعدتهما. فنقول :

الخلاف إنما هو، هل الواجب وجوب المقاصد، السَّمتُ أو الجهة ؟ قولان، وهذا من حيث إن السمت هل وَجَب استقبالُه أوْ لَا ؟ قولان، قيل : وجبَ، وقيل : لم يجب. ولا قائل بأنه من باب إيجابِ الوسائل، بل المقاصد، والجهة واجبة بالإجماع، والخلاف هل وجوبها من باب إيجاب الوسائل أو من باب إيجاب المقاصد ؟ قولان. فمالِكٌ يقُولُ : من باب إيجاب المقاصد، فإذا اجتهد فأدَّاهُ اجتهاده إلى شيءٍ مَّا، كان أدَّى ما عليه، ومَن قال : من بابِ الوسائِل، إذا ظَهر الخطأ لزمتْه الإعادة.

والجوابُ عن الصف الطويل أن المرادَ بالاستقبال، الاستقبالُ العادي، والعادَةُ أن الصف الطويل اذَا بَعُدَ يَسيراً عما كان أقصر منه يكون مستقبلا له،

(3) قال ابن الشاط : ما ذكره الامام القرافي رحمه الله، حاكيا له عن عز الدين بن عبد السلام رحمه الله، من أن الواجب على ضربين : واجب وجوب الوسائل وواجب وجوب المقاصد، صحيح كما ذكر.

وكذلك الحال في البلدين[4] المُرَادُ بالاستقبال المطلوبِ، العادي لا الحقيقيُّ، والله سبحانه أعلم وأحْكَمُ.

القاعدة الثانية[5]

لم جُعِل بعض البقاع معتبَرا في أداء الجماعات[6] وقصْر الصلوات، ولم يكن ذلك الاعتبار بحسب الأزمان ؟

فالجواب أنا نقول : القاعدة المقررة أن المظانَّ شأنها أن تُعتَبَر،، حيث يكون الوصف الذي به يعلّل الحكم خِفياً في نفسه، فتُوضَع المظِنة لأجْل ذلك

---

(4) عبارة القرافي هنا : أن البلدين المتقاربيّن يكون استقبالهما واحداً، مع أنا نقطع بأنهما أطول من سمت الكعبة، ولم يقل أحد بأن صلاة أحدهما صحيحة والأخرى باطلة، ولو قيل ذلك لكان ترجيحا من غير مرجح، فإنه ليس أحدهما أولى من الآخر بالبطلان.
وقال ابن الشاط في آخر تعليقه على هذا الفرق ما نصه : جميع ما قاله (اي القرافي) في هذا الفصل تحرير خلاف، ولا كلام فيه، غيرَ أن الصحيح من الأقوال أنَّ الجهة (اي استقبال جهة الكعبة) واجبة وجوب المقاصد، وأن الاعادة لازمة عند تبين الخطأ، والله أعلم. اهـ.

(5) هي موضوع الفرق الثامن والتسعين بين قاعدة البقاع جُعِلَتْ الْمظانُّ منها معتبرة في أداء الجمعات وقَصْر الصلوات، وبين قاعدةِ الأزمان لم تُجْعَلْ المظان منها معتبرة في رؤية الأهِلة ولا دخول اوقات العبادات وترتيب أحكامها... ج 2. ص 225.
قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلَم أن الفرق بين هاتيْن القاعدتين مبني على قاعدة وهي : أن الوصفَ الذي هو معتبر في الحكم، إن امكن انضباطه لا يُعْدَلُ عنه الى غيْره كتعليل التحريم في الخمْر بالسكر، والربا بالقُوتِ، وغيْر ذلك من الاوصاف المعتبرَة في الاحكام. وإن كان غير منضبط أقيمتْ مظِنته مُقامه. وعدَم الانضباط إما لاختلاف مقاديره في رتبه، كالمشقة سبباً للقصر وهي غير منضبطة المقادير، إذْ ليس مشاق الناس في ذلك سواء، وكالعقل الذي هو مناط التكليف، ويختلف في الناس بسبب اعتدال المزاج وانحرافه، فربَّ صبي مُعْتدِل المزاج يكون أعقل من رجل منحرف المزاج، فالعقل يختلف في الرجال والصبيان، فجُعل البلوغ مظنته، وهو منضبط، وهكذا يظهر هذا الموضوع بصورة أجلى وأوضح، من خِلَالِ هذا الكلام عند القرافي رحمه الله. اهـ.

(6) كذا في النسختين ع،ح. والذي في كتاب الفروق الجمعات، وهو أصوب وأظهر، بدليل ما ياتي من الكلام على كون ثلاثة أميال مظنة سماع الأذان للجمعة.

الخفاء، فأربعين ميلَا مظنة المشقة للمسافر، وثلاثة أميال مظنة سماع الأذان للجمعة، فإذا كان الوصف الذي به التعليل ظاهراً وغير خفي لم توضع المظنة.

ولمَّا كانت هذه القاعدة هكذا وجِدَ الخفاء بحسَب المَظانّ التي وضعتْ وفيها اعتبار المكان، ولم يوجد ذلك بحسَب الزمان، فالأهلةُ التي ارتبطت العبادةُ بها كرمضان، وغيره لا حاجة الى مظِنَّةٍ من جهة الزمان تقوم مقامه، فإن المَظنَّة إنما تكون عند عدم الانضباط، أما معهُ فَلا.

والانضباط موجود بأشياء، إن كنا نقول بالمناخ فظاهِرٌ، وإن كنا لا نقول به فنُكَمِّلُ العِدَّةَ ثلاثين، هذا مع الغَيْم، ومع الصَّحو نَعتَبر الرؤية، فأيُّ فائدة لوضع المظنَّة هاهنا.

قال شهاب الدين رحمه الله : والمظنة هي في الرتبة الثالثة من التَّعْليل، وذلك أن الحِكْمَةَ توجب كون الوصف علة معتبَرَة في الحكم، فإذا ثبتَ كونه معتَبرا، إن كان منضبطا اعتمد عليه ولم يُحْتَجْ إلى المظنة، وإن لم يكن منضبطا أقيمت مظنته مقامه، فالحكمة في الرتبة الأولى، والوصف في الرتبة الثانية، والمظنة في الرتبة الثالثة، وهذه الثلاثة مثالُها في السَّفر أن مَصْلحة المكلَّف في راحته، وصلاحُ جسمه يوجب أن المشقة إذا عرضت توجب عليه تخفيف العبادة، لئلا تعظم المشقة فتضيعَ مصالحه بضعف جسمه، فتوفير قوّته هُوَ المصلحة والحكمة الموجبة لاعتبار وصف المشقة سببَ الترخيص، فالمشقة في الرتبة الثانية منها، لأن الأثرَ فرْعُ المؤثِّر، والمظنة فرْعٌ قد تكون مُوجِبةً للحكم، وإن لم يكن الوصف حاصلا، وهذا لأن الاعتبار للغالب لا لِلنادر، فقد تحصل المشقة وقد لا، ولكن الغالب حصولها.(7)

---

(7) قال القرافي هنا رحمه الله :

فإن قلت : ما الفرق بين المظنة والحكمة التي اختُلِف في التعليل بها ؟ وما الفرق بين الثلاثة : الوصفِ والمظنةِ والحكمة ؟ قلتُ : الحكمة هي التي توجب كون الوصف علة معتبرة في الحكم. فاذا ثبتَ كونُه معْتَبراً في الحكم، إن كان منضبطا اعتمد عليه من غير مظنةٍ تُقام مُقامه، وإن لم يكن منضَبطا أقيمت مظنته مُقامه. فالحكمة في الرتبة الأولى، والوصف في الرتبة الثانية، والمظنة في الرتبة الثالثة.

قال شهاب الدين رحمه الله :

فإن قلت : مجرد الالتِقاء لا يحصل به الإنزال، فكيف جُعِل مَظِنَّةَ الإنزال ؟ فأجابَ بأنه قد يحصل من الناس من يُنزِل بمجرد الملاقاة، ومنهم من يُنزل بالفكرة.

قلتُ : الأولى أن يقال : الغالبُ على الناس أنه اذا حصل التِقاء الختانيْن قلَّ أن يقَع النزْعُ إلا بعد تمام العمل بالإنزال، فتلك الحالة الأخرى اذا اتفقت قد يكون معها شيء من الانزال وهو بدايته، وقد لا يحصل اعتباره ببداية العمل،

= ومن الفرق بين المظنة والحكم، أن القطع بعدم الحكمة لا يقدح، والقطعُ بعدم مظنون المظنة يقدح (أي في بناء الحكم عليه).

ثم قال القرافي رحمه الله : وينبغي أن يتفطن لهذه القاعدة والتفاصيل، فهي وإن انبنى عليها بيان هذا الفرق فهي يحتاج اليها الفقهاء رحمهم الله كثيرا في موارد الفقه والترجيح، ثم زاد القرافي رحمه الله قائلا في هذه المسألة وموضحا لها اكثر مما عند البقوري بكلام هام جدا في هذا الموضوع، فقال :

اذا تقررت هذه القاعدة فنقول :

إنما اعتُبِرت البقاعُ في الجمعات، وهي ثلاثة أمْيال، في الإتيان إليها، لأنها مظنة أذانِها وسماعِهِ من تلك المسافة إذا هدأت الأصوات وانتفتْ الموانع، لقوله ﷺ : الجمعة على من يَسْمَعُ النداء، فجَعَل مظنة السماع مَقامَ السماع، ولذلك جُعِلتْ البقاعُ التي في مسافة القصر معتبَرة في قصْر الصلواتِ، لأنها مظنة المشقة الموجبة للترخيص.

وأما أهلة شهور العبادات كرمضان وشوال وذوي الحجة ونحوها فلا حاجة فيها الى مظنة من جهة الزمان، بسبب أن القطع بحصولها موجود من جهة الرؤية أو إكمال العدة، فيحْصُلُ القطعُ بالمعنى المقصود، فلا حاجة إلى مظنةٍ، من جهة أن الزمان يقوم مقامه، فإن المظنة إنما تُعتبَر عند عدم الانضباط، أما معه فلا.

فإذا ظنَنَّا أن الهلال يطلع في هذه الليلة بسبب قرائن تَقَدَّمَتْ : إما من تَوالي تمامِ الشهور فنظن نقصَ هذا الشهر، أو من جهة طلوع القمر ليلة البدْر قبل غرُوب الشمس فنظن تمام هذا الشهر، أو من جهة تأخره في الطلوع عند غروب الشمس فنظن نقصان هذا الشهر وغيْر ذلك من الأمارات الدالة عند أرباب المواقيت على رؤية الأهلة، ويوجب أن هذه الليلة هي مظنة الهلال، فإنا لا نعتبر شيئا من ذلك ولا نقيم المظنة مقام الرؤية، لأن لنا طريقا للوصول الى الوصف المطلوب إما بالرؤية او كمال العِدَّة. والقاعدة أنه لا يُعْدَل الى المظنة إلا عند عدم انضباط الوصف دائما أو في الأغلب. وها هنا ليس كذلك، فلذلك سقط اعتبار المظان من الأزمنة.

وكذلك أوقات الصلوات لما كانت منضبطة في نفسها لحصول القطع بها في اكثر صورها لم تقم مظانها في الصور مقامها، وبهذا يظهر الفرق بين قاعدة البقاع أقيمت مظانها مقامها، وبين الازمنة لم تُقَمْ مظانها في الصور المذكورة، وسِرُّهُ ما تقدم من القاعدة الكلية التي تقدم تقريرها قبْلُ.

وذلك التقاء الختانيْن، إذ لا شيء يكون مضبوطا غير ذلك، وإن لم يكن الانزال يحصل بمجرد الالتقاء غالبا، وانما يكون نادرا، ولكنه هو المنضبط عندنا في ذلك لا غيره.

القاعدة الثالثة(8)

لِمَ خُصّت البقاع المعظَّمة بالصلاة، والازمنةُ المعظمة بالصيام ؟

فأجاب عن هذا شهاب الدين رحمه الله بما مقتضاه :

إن القصد الحقيقي تعظيم المَوْلَى جلَّ وعَلا، وليس في قدرة البَشر أن يعظموه كما يجِبُ له، فاكتفى منهم أن تظهر عليهم آثار التعظيم كما تظهر عليهم مع ملوكهم.

ولمّا كان الشأن أن العظيم إذا مُرَّ ببيته(9) وحيث هو، يُسَلَّم عليه ويخضع له بالمقال والفعل، من حيث إنه ينحني ويتضآل ويُقَبِّلُ البساط إلى غير ذلك من

(8) هي موضوع الفرق التاسع والتسعين : ج. 2. ص 170. ونصه بتمامه عند القرافي : الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد تُعَظَّمُ بالصلاة ويتاكد طلب الصلاة عند ملابستها، وبين قاعدة الأزمنة المعظمة كالأشهر الحرم وغيْرها لَا تعظم بتاكد الصَّوْم فيها.

(9) عبارة القرافي هنا رحمه الله هي : «ومن ذلك (اي من التعظيم للناس) والتأديب معهم أن أحدنا إذا مرَّ ببيوت الاكابر يسلم عليهم ويحييهم بالتحية الآئقة بهم، والسلامُ في حقه تعالى محالٌ، لأنه دعاء بالسلامة وهو سالم لذاته عن جميع النقائص، أو هو من المسالمة وهي التامين من الضرر، وهو تعالى يُجِيرُ ولا يجارُ عليه، فاستغْنى عن ذلك لتعذر معانيه في حقه تعالى. بل ورَدَ أن نقول له تعالى : أنتَ السلام، ومنكَ السلام، واليك يعود السلام، حيّنا ربَّنا بالسلام، أي أنتَ السالم لذاتك، ومنك يصْدُر السلام لعبادك، وإليْك يرْجعُ طلبُها فأعْطِنا إيّاها.

ولما استحال السلام في حقه تعالى أقيمت الصلاة مقامه ليَتميَّز بيت الرب عن غيره من البيوت بصورة التعظيم بما يليق بالربوبية، ولذلك نابت الفريضة عن الناقلة في ذلك لحصول التمييز بها.

أقول : ومن هنا يظهر أساس قول الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في مختصره للمدونة، وهو يتحدث عن تحية المسجد، والاكتفاءِ بأداء الفريضة عنها حين تقام الصلاة، او يضيق وقتها، فقال : «وتأدتْ بفرض»، أي يكتفى بالفريضة، ويحصل له ثوابُ تحية المسجد إن تواها مع الفريضة.

الأفعال جُعِل للعبيد مع مولاهم مثلُ ذلك، فإذا دخلوا مسجده حيَّوْهُ بركعتين. وإنْ جاءُوا إليه في البيت الأعْظَم له وحيث أظهر خيْرَه ونعمته على كل مَنْ أقبل عليه يبايعونه ويلوذون بقصره ويُحُفّون به مستبشرينَ فرحين، كان مثْلُ ذلك بمكة إذا جاءها كلُّ من جاءها، فهذا أوجَبَ تخصيص البقاع بهذه العبادة، ولمْ يكن عندها الصومُ، لأن العادةَ في التعظيم للملوك ليسَ هو بالصوم.

ثم الأزْمَانُ لم يكن فيها زمانٌ اشتهر بالله واختص به كاختصاص الكعبة والمساجد، فلم يكن للأزمنة ما ذُكر من الصلاة، لهذا المعنى.

ثم قال : قد ورد أنه ينزل الرب إلى سماء الدنيا في الثلث الآخِرِ من الليل،(10) فأجاب بأنْ قال : الأزمنة التي جَرَتْ العادة بقدوم الملِك فيها على الرّعايا، شأنها أن تعظم بالزينة وما يناسبها، وكان يلزمنا مثل ذلك في هذا الزمان، غير أن الليل لا يناسبُ الصيام، فشرع فيه ما يناسبه من التضرع والدعاء والاستغفار.

قلت : هذه القاعدة من أصْلها، كيف تصح ؟ واللهُ جعلَ الصلاة معتبَرةً بالأزمان نفْياً وثبوتا، كما جعلها بالبقاع نفيا وثبوتا، فقد نهى عن الصلاة في وقتين او ثلاثة على ما جاء في بعض الأحاديث،(11) وقد أمر بالصلاة في أوقات معلومة بالليل والنهار، بحسب الفرائض وبحسب النوافل، وأيْضاً فالثلث الآخر من الليل هو

(10) الحديث اخرجه الجماعة من أئمة الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : «ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فأستجيبَ له، من يسألني فأعطيَه، من يستغفرني فأغفر له»، وأورده السيد السابق في كتابه فقه السنة.

والمرادُ من الحديث أن الله تعالى يتجلَّى على عباده، تجليا خاصا، فيتجَلَّى عليهم بالمغفرة والرحمة، والرضوان واستجابة الدعاء في ذلك الوقت، خاصة وهُمْ في حالة التهجد والقيام بالنوافل في الثلث الاخير من الليل، والقنوت والاستغفار بالأسْحارِ.

(11) ونصه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : شهِد عندي رجال مرْضيُّون وأرضاهم عندي عُمَرُ أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعْد العصر حتى تغرب». حديث صحيح، وهي عند الشروق والغروب منهيٌّ عنها نهي تحريم.

وقت للتهجد، وأفضل التهجد بالصلاة كما قال تعالى : ﴿**ومن الليل فتهجد به نافلةً لك**﴾[12] الآية، و ﴿**يا أيها المزّمّل قمْ الليل إلا قَليلا**﴾[13].

وهذا كله خلاف ما قاله هو، وشهر رمضان مطلوب فيه الصلاة والصيام، ولا سيما الآخِر من الشهر في الليل، ففي ذلك الوقت كان عليه الصلاةُ والسلام يَرْصُدُ ليلة القدر.

قلت : وهو أيضا لم يذكر حكمة الصوم كما ذكر حكمة الصلاة، وحكمته أنه استعداد للقاء المعظَّم بصورة النظافة مطلقا، والصوم ياتي بذلك بحسب الظاهر، إذ تقل الانجاس في جوفه، وتقِلُّ الأشغال التي تخرجه عن محل اللقاء، وبِحسَبِ الباطن أيضاً فإن الجوع يعين على الإقبال ويصرف عن القواطع، والله أعلم، وهو الموفق للصواب.

القاعدة الرابعة[14]

لِمَ كانت أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها، والأَهِلةُ في الرمضانات لا يجوز إثباتها بالحساب على المشْهُور ؟

فقال : شهاب الدين ـــ رحمه الله :

= والمراد بالصلاة المنهي عنها في الحديث صلاة النافلة، إذْ الفريضة تصلّى في أي وقت لمن حصل له تاخيرها عن وقتها لعذر من الأعذار الشرعية من النوم او النسيان.

وبالنسبة للمذهب المالكي وفقهه فإن النهي عن النافلة بعد صلاة العصر يمتد الى حين صلاة المغرب، وهو ما عَبَّر عنه الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله بقوله في المختصر : «وَمُنِعَ نفْلٌ وقتَ طلوع الشمس وغروبها وخطبةِ جمعة، وكُره بعد فجر وفرْضِ عَصْـر، إلى أن ترتفعَ قَيْد رُمْح، وتُصلَّى المغرب، إلا ركعتي الفجر، والْوِرْدَ قبل الفرضِ لنائمٍ عنْه... الخ. وفي كلامه لفٌّ ونشْر مرتّب، فقوله إلى أن ترتفع قيد رمح عائدٌ الى قوله : وكرِهَ بعد فجْر، وقوله : وتُصلَى المغربُ راجع الى قوله : وبَعْدَ فرْضِ عَصْر».اهـ

(12) سورة الاسراء : الآية 79. وتمامها قوله تعالى : «عسى أن يبعثك ربك مقاما محموداً».

(13) سورة المزمل : الاية 1

(14) هي موضوع الفرق الثاني والمائة بين قاعدة أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها وبين قاعدة الأهلة في الرمضانات لا يجوز اثباتها بالحساب» ج 2. ص 178.

إنَّما كان هذا الفرق من حيث إن الله تَعَبَّدَنا في الأَهِلة بالرؤية، أو بالإكمال إن تعذرت الرؤية، ولم يتَعَبَّدْنا بخروج الهلال من الشُّعَاعِ. وفي الأوقات الأُخَرِ تعبَّدَنا فيها بحصول أوقاتٍ وبروزها في نفسها، فكان لنا أن نستدل على حصولها بكل دليل يوصل إلى ذلك، لأن العبادة مربوطة بالزوال مثلا، ولم تُرْبَط لنا بخروج الهلال من شعاع الشمس، بل برؤيته، فإن أُغْمِيَ علينا فنكمل(15) العِدة ثلاثين(16).

(15) كذا في نسخة ع، وفي ح : نكمل بدون الاتيان بالفاء، وهو الصواب المتفق مع المقرر في القواعد، حيث إن جواب الشرط فعل مضارع ليس فيه ما يدعو الى اقترانه بالفاء. وفي نسخة اخرى : كملنا العدد ثلاثين، بصيغة الماضي في الجواب، وهو يكون كذلك، قال ابن مالك في أَلْفِيَته النحوية عن فعل الشرط وجوابه :

وماضِيْيـــن أو مُضـارعيْـــنِ تُلْفِيهمـا او متخالفَيْـــنِ

(16) قال شهاب الدين القرافي رحمه الله في أول الكلام على هذا الفرق :
«وفيه (أي في اثبات الهلال بالحساب) قولان عتدنا وعند الشافعية رحمهم الله تعالى. والمشهور في المذهبين عدم اعتبار الحساب. فإذا دَلَّ تَسْيِيرُ الكواكب على خروج الهلال من الشعاع من جهة عِلْم الهيْئة لا يجب الصوْمُ. قال سَنَدٌ من اصحابنا : فلو كان الإمام يَرَى الحساب لَمْ يُتَّبَعْ، لإجماع السلف على خِلافه، مع أنّ حساب الأَهِلة والكسوفات والخسوفات قطعِي... (اي فكان ينبغى أن يعتمَدَ عليه كأوقات الصلوات، فإنه لا غاية بعد حصول القطع).
والفرق ــ وهو المطلوبُ ها هنا ــ وهو عُمْدَةُ السلف والخلَف أن الله تَعَالى نصَبَ زوال الشمس سببَ وجوب الظهر، وكذلك بقية الأوقات، لقوله تَعَالى، «أَقِمْ الصلاة لدلوك الشمس» (أي لأجل دُلوك الشمس وهو الزوال)، وكذلك قوله تعالى : «فسبحان الله حين تُمْسون وحين تُصْبحون وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تُظْهرون». قال المفسِّرون : هذا خبَرٌ معناه الامرُ بالصلوات الخمس في هذه الاوقات وبإيقاعها فيه. وغَير ذلك من الكتاب والسنة، الدال على أن نفس الوقت سبب، فمن عِلمَ السببَ بأي طريق كان لزمَه حكمه، فلذلك اعتُبِر الحسابُ المفيد للقطع في اوقات الصلوات.
أما الأهلة فلم يَنْصَبْ صاحب الشرْع خروجَها من الشعاع سبباً للصوم، بل رؤية الهلال خارجا عن شعاع الشمس هو السببُ، فاذا لم تحصل الرؤية لم يَحْصُل السبب الشرعي فلا يثبتُ الحكم، ويدُل على أن صاحب الشرع لم يَنْصِبْ نفسَ خروج الهلال عن شعاع الشمس سبباً للصوم، قَوْلُهُ ﷺ : «صوموا لرؤيته وأَفطِرُوا لرؤيته»»، ولَمْ يقُلْ لخروجه عن شعاغ الشمس كما قال تعالى : «أقِم الصلاة لدلوك الشمس»»، ثمّ قال : (اي النبي ﷺ في تمام هذا الحديث : «فإن غُمَّ عليكم (أيْ خفيتْ عليكم رؤيته) فاقْدُروا له، وفي رواية : «فأَكْملوا العدة ثلاثين..، فنصَبَ رؤية الهلال أو إكمال العدة ثلاثين، ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع... الخ.
ثم قال القرافي رحمه الله : فلأجل هذا الفرق (أي بيْن قاعدة أوقات الصلوات تثبت بالحساب، وقاعدة الأهلة في رمضانات لا يكون إثباتها بالحساب) قال الفقهاء رحمهم الله تعالى :

وذكر ها هنا شهاب الدين رحمه الله إشكالَيْن : أحدهما بحسب أوقات الصلاة، والثاني بحسب رؤية الأهلة فقال :

العادَة المستمرة للمؤذِّنين القائمين بالأوقات أنهم اذا شاهدوا المتوسط(17) أمَرُوا الناس بالصلاة والصوم، معَ أن الأُفُق يكون صاحِياً لا يخْفَى فيه طلوع الفجر لو طلع، ومع ذلك فلا يجد الناظر للفجر أثراً البتة، وهذا لا يجوز، فإن الله تعالى جعل ظهور الفجْر فوق الأُفُق سببَ التكليف.

ثم أوْرَدَ على نفسه سؤالا فقال :

فإن قُلْتَ : هذا جُنوحٌ منك إلى أنه لابد من الرؤية، وأنتَ قد فرقت بين البابين فقال : الفرق أنِّي لم أشترط الرؤية في الأوقات، ولكنني جعلت عدم اطلاع الحِسِّ على ذلك حين الصحْو دليلا على عدم حضور الوقت، بخلاف الأهلَّة هي المربوطة بالرؤية.

قلت : كما جَعَلتْ الرؤيةُ الحُكْم تعلّقَ بها من أجل قوله عليه الصلاة والسلام : «صوموا لرؤية الهلال وأفطِرُوا لرؤيتِهِ». كذلك يجب عليك أن تجعل الادراك المحقَّقَ سببا لوجوب الصبح، من أجل قوله تعالى : «**حتَّى يتبيَّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر**»، فإذا الموضعان على السواء في اعتبار الإدراك المحقق أن يحصل فيتحقق الإشكال.

قلت : والظاهر عندي أن الصبح من بين سائر الصلوات هي منوطة بشيء اضافي لا بشيء واقع في نفسه، لأجل قوله : «حتى يتبيَّن»، ويكون فعْل المؤذنين لهذا لا يصح، وهي كالهلال، فإنه ــ أيضا ــ أمْرٌ اضافي، معرفته دخول

= «إن كان هذا الحِسابُ (اي حِساب رؤية الأهلة غير منضبط فلا عبرة به، وإن كان منضبطا، لكنَّه لم يَنْصِبْه صاحبُ الشرْع سببا، فلم يَجِبْ به صوم، والْحقُّ من ترديد الفقهاء (اي من كلامهم في هذا الشأن) هو القسم الثاني دون الأول.

(17) عبارة القرافي أكثر ظهورا ووضوحا وهي : «إنهم اذا شاهدوا المتوسط من دَرج الفلك أو غيرها من درَج الفلك الذي يقتضي أن درجة الشمس قَرُبَتْ من الأفق قُرْباً يقتضي أن الفجر طلع، أمرُوا الناس بالصلاة والصوم مع أن الأفق يكون صاحيا... وهذا لا يجوز...الخ.

الشهر، لأنه مربوط برؤيتنا، أو ما يقوم مقامها من التحقيق بحصوله، وذلك الإكمال، والله أعلم.

الإشكال الثاني أن المالكية جعلت رؤية الهلال في بلد من البلاد سببا لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض.(18)

---

(18) كلام الإمام القرافي هنا عن هذا الإشكال الثاني أوضح وأبيَنُ، فقد قال في ذلك رحمه الله :
الإشكال الثاني أن المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سبباً لوجوب الصوم على جميع أقطار الارض، ووافقتْهُم الحنابلة رحمهم الله على ذلك، وقالت الشافعية رحمهم الله : لكل قوم رؤيتهم»، واتفق الجميع على أن لكل قوم فَجْرَهم وزوالهم وعصْرهم ومغربهم وعشاءهم، فإن الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصْف الليل، وعند آخرين نصف النهار، وعند آخرين غروب الشمس الى غير ذلك من الاوقات... بحسَب قرْب ذلك القطر الذي غربت فيه الشمس، وكذلك بقية الأوقات تختلف هذا الاختلاف.
قال القرافي : وكذلك وقع في الفتاوي الفقهية مسألة أشكلت على جماعة من الفقهاء رحمهم الله في أخوين ماتا عند الزوال : أحدهما بالمشرق والآخر بالمغرب، أيُّهما يَرث صاحِبه ؟ فأفتى الفضلاء من الفقهاء بأن المغربي يرثُ المشرقي، لأن زوال المشرق قبل زوال المغرب، فالمشرِقي مات أوّلاً، فيرثه المتأخِرُ لبقائه بعده حياً، متأخر الحياة فيرث المغربيُّ المشرقيَّ.
ثم خلُص القرافي رحمه الله الى النتيجة من هذا الكلام، فقال :
إذا تقرر الاتفاق على أن أوقات الصلوات تختلف باختلاف الآفاق، وأن لكل قوم فجْرَهم وزوالهم وغيْرَ ذلك من الأوقات، فيلزم ذلك في الأهلة، بسبب أن البلاد المشرقية إذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقيت الشمسُ تتحرك مع القمر الى الجهة الغربية، فما تصل الشمس إلى أفق المغرب إلا وقد خرج الهلالُ من الشعاع فيرَاهُ أهل المغرب ولا يراه اهل المشرق. هذا أحَدُ أسباب اختلاف رؤية الهلال، وله أسباب أخر، مذكورة في علم الهيأة لا يليق ذِكرها ها هنا، إنما ذكرتُ ما يقرب فهمُه.
ثم زاد قائلا : واذا كان الهلال يختلف باختلافَ الآفاق وجبَ أن يكون لكل قوم رؤيتهم في الأهلة، كما أن لكل قوم فجرهم وغيْر ذلك من اوقات الصلاة. وهذا حق ظاهر، وصوابٌ متعين. أما وجُوب الصوم على جميع الأقاليم برؤية الهلال بقطْر منها فبعيد عن القواعد، والأدلة لم تقتضِ ذلك، فاعْلَمْهُ.
والملاحظ أن الفقيه المحقق قاسم ابن الشاط لم يعلّق على شيء مما جاء في هذا الفرق مما يستنتج منه أنه يراه صوابا وصحيحا وسليما عند القرافي، والله أعلم.
أقول : ومن الأدلة على اعتماد الرؤية واعتبار اختلاف المطالع كما قرره القرافي ما أخرجه بعض أئمة الحديث عن كُرَيب رضي الله عنه أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام، قال : فقدِمْتُ الشام وقضَيت حاجتها، فاستُهِل علي رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدِمتُ المدينة في آخر الشهر، فسألني ابن عباس : متى رأيتم الهلال ؟ فقلت : رأيناه ليلة

قلت : ليس هكذا على الإطلاق، بل فيه تفصيل مختلف. قال رحمه الله : وقال الشافعي : لكل قوم رؤيتُهم. واتفق للجميع على أن لكل قوم عصرهم ومغربَهم، وكذا سائر الأوقات. وهذا لأن البلاد الشرقية قد يكون فيها الليل حالما هو النهار في المغرب.

قلت : بالتفصيل الذي في المذهب، ومن جملته أن يكون الأقليم واحداً، وأمّا إذا اختلفت فلا إشكال. ومعَ هذا التفصِيل قد يقال : الوقت واحد، فإذا وقَعَ الاختلافُ فالاختلافُ في الجميع، فلا إشكال، والله اعلم، وهو الموفق للصواب.

= الجمعة، قال : أنت رأيته ؟ قلت : نعم، ورآه الناس وصاموا، وصام معاوية، فقال : لكنا رآيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت : أو لا تكتفي برؤية معاوية وصيامه ؟، قال : لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ... اهـ. رواه ائمة الحديث : مسلم، وابو داود، والترمذي، والنسائي رحمهم الله ورضي عنهم اجمعين.

قال هنا بعض شراح الحديث من المعاصرين : فرؤية الهلال في قطر لا تَسْري على قطر آخر، لأن كل قطر مخاطَبون بما يظهر لهم فقط، كأوقات الصلاة، ولوْ كلِّفوا بما يظهر في جهة أخرى لشق عليهم ذلك ومعلومٌ أن المطالعَ تختلف، فَرَبْطُ كل جهة بمطلعها أخف وأحْكَم. فإذا ثبتَتْ رؤية الهلال في جهة وجب على أهل الجهة القريبة منها من كل ناحية أن يصوموا، والقرب يحصل باتحاد المطلع، بأن يكون دون اربعة وعشرين فرسخا، (والفرسخ عند العلماء الفقهاء ثلاثة اميال، والميل الفا ذراع على المشهور، وقيل : ثلاثة آلاف ذراع، وهو الراجح والمعتمد، وعلى هذا بعض الصحب والتابعين واسحاق والشافعي.

وقال الجمهور : اذا ثبتتْ رؤية الهلال في بلد وجب على كل المسلمين العمل بها، وعليه الائمة الثلاثة (اي ابو حنيفة، ومالك، واحمد)، قاله الخطابي، وقال ابن الماجشون : لا يلزَمُ أهْلَ بلدٍ رؤيةُ غيرهم، إلا أن يثبتَ عند الامام الاعظم (وهو الخليفة السلطان)، فيلزَمُ الناس كلَّهم، لأن البلاد (أيْ الخاضعة لخلافته، وإمارته وطاعته) وفي حقه كالبلد الواحد، وحكمُهُ نافذ على الجميع. اهـ.

وقد رأيت أن أنقل هذا المبحث المتعلق برؤية الأهلة عند الإمام القرافي، وأن أورد كلامه فيه بتمامه، لأهمية الموضوع في حد ذاته، ولنفاسة هذا المبحث ودقته، واهتمام الخاصة والعامة به من الناس، ولحديثهم فيه احيانا بغير علم ودراية، ودون معرفة بمباحث الرؤية وضوابطها الفلكية، وبما قاله العلماء الفقهاء المتخصصون فيها، سواء منهم الأقدمون أو المتأخرون والمعاصرون، وخاصة علماء الفلك التوقيت.

وقد تكلم في ذلك بعمق وتوسع، وتحدث فيه بتحقيق وتفصيل استاذنا وشيخنا الجليل الفقيه المحقق، والفلكي المدقق العلامة الشهير، الأستاذ محمد بن عبد الرازق في كتابه القيم (العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال)، وفي مباحث اخرى خاصة بالموضوع، منها ما نشر في

نقرر فيها الفرق بين أسباب الصلاة وشروطها يَجِبُ الفحصُ عنها، وأسباب الزكاة لا يجبُ الفحصُ عنها.

إعْلَمْ أن أسباب التكليف وشروطه وانتفاء الموانع لا يجبُ تحصيلُها إجماعا، إنما الخلاف فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه، وفيه ثلاثة مذاهب. ثالثها الفرق بين الأسباب تجب دون غيرها فلا تجبُ، فلا أحدَ يقول : يجبُ علينا أن نحصِّل نصابا حتى تجب عليه الزكاة(20) ولا يجب أن يوفي الدَّيْن لغرض أن تجب عليه الزكاة، لأنه مانعٌ منها.

فإذا تبين هذا فأقول :

الواجبات انقسمت قسمين : قسْمٌ يجب فيه الفحص، وقسم لا يجب. والضابط للفرق بينهما أن الواجب، تارة يقتضي الحال فيه أنه لابُدَّ من طريان سببه

= مجلة دعوة الحق التي تصدرها وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية، ومنها ما لم ينشر وقدمه الشيخ في ملتقيات إسلامية حول رؤية الأهلة، فأجاد وأفاد في كل ذلك إفادة جليلة وأجاد إجادة عظيمة مقنعة، فشفي الغليل، وأزال الاشكال، فمتعه الله بوافر صحته وبارك في حياته وجزاه خيرا على ما أسداه وقدمه من مباحث في هذا الميدان، ونفع بفقهه وعلمه وبما كتبه وألفه في كل مجال من العلوم الاسلامية، آمين. فليرجع إلى ذلك الكتاب الهام، وإلى المباحث القيمة المتصلة به من أراد التوسع في ذلك. اهـ

(19) هي موضوع الفرق التسعين بين أسباب الصلاة وشروطها يجبُ الفحص عنها وتفقُّدُها، وقاعدة أسباب الزكاة لا يجبُ الفحص عنها.

ج 2. ص 142

وقد علَّق عليه الفقيه المحقق قاسم بن الشاط رحمه الله بقوله : ما قاله فيه صحيح، غير أنه ذكر في آخره في القسم الثاني أشياء من فروض الكفايات، وكان الأولى أن يقتصر على ما هو من فروض الأعيان، لأن فروض الكفايات لا تخص كل مكلف. ولا تتوجه على من لا علم عنده، بخلاف فروض الأعيان... اهـ.

(20) كذا في النسختين، ومقتضى تناسق العبارة أن يقال : حتى تجب علينا، أولا أحد يقول : يجب عليه أن يحصل نصابا حتى تجب عليه الزكاة.

وعبارة الفروق عند القرافي هي : فلا يجب على أحد أن يحصل نصابا حتى تجب عليه الزكاة، لأنه سببُ وجوبها، ولا يوفّي الدين لغرض أن تجب عليه الزكاة لأنه مانع منها.

وترتيب التكليف عليه جزْما لا محيد عنه، كالزوال ورؤية الهلال، فإنه لابد أنِ يكون في الوجود ويترتب عليه وجودُ التكليف قطعا، فهذا يجب الفحص عنه، كان شرطا أو سبباً، إذ لو أهْمِلَ لوَقع التكليف، والمكلَّف غافل، فَيَعْصي بترك الواجب بسبب إهْمَالِهِ إذا علِمَ أنه لابد أن يكون منه هلال رمضان وأوقات الصلوات وما أشبه ذلك، وأمَّا ما لايتعيَّن وقُوعُه من الأسباب والشروط فلا يجبُ الفحصُ عنْهُ لعدم تعيُّنِهِ، فيمكن أن يقالَ : الأصْلُ فيه عَدَمُ طريانِه لأجْلِ عدم التعيين، وقد يكون ذلك حجة للمكلف عند الله تعالى. ومنْ ذلك إذا كان فقيراً، ولَهُ أقَاربُ أغْنياءُ، وهو في وقت يجوز أن يموت أحدهم فيرثه فينتقل المال إليه، فتجبُ الزكاة عليه بإغفال ذلك وترْك السؤال عنه.(21)

قلت : ولنذكر مسائل تليق بهذا الباب :

المسألة الأولى : قال مالك رحمه الله : لا يتنفل واحدٌ مضطجعا، ويتنفّلُ قاعداً.

فالجواب أن الجلوس أحد أركان الصلاة حال الاختيار، فجاز التنفل به، وليس كذلك الاضطجاع، لأنه ليس بركن في الصلاة حال القدرة.

قلت : ويمكن أن يقال : ذلك رخصة، ولم ترِدِ في الاضطجاع، فتُقْصَرُ على حسَبِ ما وردت.

المسألة الثانية : قال ابن القاسم : يُحْكَى الأذان في النافلة دون الفريضة، وكِلاهما صلاة، فالجواب أن النافلة أخفض رتبةً من الفريضة، فجاز فيها ما لمْ يَجُزْ في الفريضة.

قلت : وهذا الفرق يقضي بأن الشروع لا يصير غير الواجب واجبا، وإن صيّره فتبْقى رتبتُهُ دون الواجب الاصلي.

(21) تمام هذا الكلام عند القرافي رحمه الله هو كالتالي : «فيجب عليه الزكاة بإغفال ذلك، وترْك السؤال عنه اذا كانوا في بلاد بعيدة عنه يؤدي اذا ترك اخراج الزكاة مع وجوبها عليه، ولو فحَصَ لحاز المال ووجبت عليه الزكاة، ومع ذلك لا يجب عليه الفحص في هذه الصورة لعدم تعين هذا، فقد يقع وقد لا يقع... اهـ.

المسألة الثالثة : قال مالك رحمه الله : اذا اجتهد فصَلَّى قبل الوقت فعليه الإعادة أبداً، وإذا اجتهد في القِبلة فصلى الى غيرها فلا إعادة عليه إلا في الوقت. فالجواب أن الوقت، المطلوب فيه إدراكه والإحاطة به، فإنه يتوصل إليه مشاهَدَةً، فتعادُ الصلاة لذلك أبداً، والقِبلة، الفرض فيها الاجتهاد عند غير المعاين، فاذا بَذَلَهُ فقد أتى بما عليه، وأيضا فاجتهاده الثاني ليس أولى من اجتهاده الآخر، فلم يَتْرُك أحدَ الاجتهادَيْن للآخَر.

المسألة الرابعة : قال ابن عبد الحكم : لا يتنفل في السفينة إلى غيْر القبلة، ويتنفْل على الدابة إلى غير القبلة، والجواب أن الاستقبال في السفينة متيسر، وعلى الدابة متعذر.

المسألة الخامسة، قال مالك : إذا تكلَّم عمدا بطلتْ صلاتُه، وإن تكلم سهواً لم تبطل، واذا أحدث بطلتْ على كل حال، فلِمَ كان الفرق ؟ والكلامُ مضادٌّ للصلاة كما هو الحدَثُ، فالجواب أن الكلام غير منافٍ للصلاة كما هو الحدث مُنَافٍ للصلاة، فوقعَ الفرق.

المسألة السادسة، قال مالك : تُصَلَّى النافلة بتيمم الفرض، ولا تُصَلَّى فريضةٌ بتيمم نافلة، وقد كان الحج يجزئ فيه فعلُ الندب عن الفرض، فالجواب أن الحج فيه مشقة شديدة، لأنه ربما كان قد رجع إلى بلاده، فَجُعِلَتْ سننه تنوب عن فرائضه، وليس كذلك الصلاة، لأنه لا مشقة في الإتيان بالفرض، إذ أمْرُهَا خفيفٌ.

المسألة السابعة، قال مالك : لا يلزم الإمامَ أن ينوي الامامة إلا في الجمعة والخوف، والكلُّ صلاة هُوَ بها إمام، فالجواب أن هذه الصلاة لا تصِح إلا في جماعة، فَلَزِمَ الامامَ أن ينوي ذلك، وغيرُها من الصلوات تصح في غير جماعة فلا يلزمه ذلك.

المسألة الثامنة، قال مالك : تُصَلَّى النافلة بتيمم الفريضة ولا تُصَلَّي فريضة

بتيمم نافلة، والكل صلاة، فالجواب أن الأُصول، اللائق بها أن تكون متبوعة لا تابعة، والفرائض أصول، والنوافل فروع، فكان ذلك لهذا.

المسألة التاسعة، قال مالك : تعاد الصلاة في الجماعة إلا المغرب، والجميع صلاةٌ، فالجواب أن صلاة المغرب ثلاثُ ركعات، والنَّفْلُ لا يكون ثلاث ركعات، وأحَدُ الصلاتين لابدَّ أن يكون نفلا، فيؤدي إلى إيقاع النَّفْلِ ثلاثا، ولا قائل به.

المسألة العاشرة، قال مالك : يَرُدُّ المُصَلِّي السلام إشارةً ولا يُرُدُّ المؤذِّن إشارةً، وكِلاهما ممنوع من الرّد نُطقا، فالجواب أن المصلي ممنوع من الكلام في الصلاة، ومَن تكلم عامدا بطلت صلاتُه، فجعل ردّ السلام إشارةً بدلاً عن النطق الذي مَتَى وُجد أبطل الصلاة، والأذان لا يفسده الكلام، إذْ لو تكلم كلاما خفيفا لم يفسُدْ أذانه، فلم يُجعل له بَدلٌ.

قلت : والأَولى أن يقال : جعلت الإشارة بالأصبع ــ رداً في الصلاة، رخصةً فتَقصَرُ على بابها، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة، قال مالِكٌ : يؤذِّن على غير وضوء، ولا يقيم إلا على وضوء، والجميع أذان، فالجواب أن الإقامة عقِبَها الصلاةُ، فاشتُرِطت الطهارة لها لئلا تحتاج إلى خروج للطهارة بعد الإقامة، وذلك لا ينبغي. ثم إنه يوقع الصلاة منفصلة عن الإقامة إن كان إماما أو فَذّا، وليس شِرْعَتُها هكذا، بلْ متصلة إلا لضرورة.

المسألة الثانية عشرة، قال مالك : تقضِي الحائض الصومَ ولا تَقْضِي الصلاة، وكلاهما عِبادة على البدن. فالجواب أن المشقة تَلْحقُ في قضاء الصلاة لتكررها كل يوم خمس مرات، وليس كذلك الصوم فإنه غير متكرر.

المسألة الثالثة عشرة، قال مالك : اذا انقضَى دم الحيض صحّ صومُها، ولا يتوجه عليها الخِطاب بالصلاة إلا بعد اغتسالها، وكلاهما عبادة على البدن،

فالجوابُ أن الصلاة لا تصح إلا بعد اغتسالٍ، فلم تتوجه إلا بعد صحة أدائِه، والصومُ غيرُ مفتقِرٍ إلى ذلك، ألا تَرى أن صوْمَ الجنُبِ صحيح.

المسألة الرابعة عشرة، قال مالك : يجوز أن تقرأ الحائضُ ما شآت، ولا يجوز ذلك للجنب، فالجواب أن الأصول مبنية على أن الضرورات تبيحُ مالا يبيحُه غيرُها، والضرورة عندنا داعية للحائض أن تقرأ، مخافة أن تنساه، ولا ضرورةَ مع الجنُبِ، لأن زوال المانِع بيده.(22)

(22) هذه المسائل الاربع عشرة كما سبقت الاشارة في اولها، هي كلها مما أضافه الشيخ البقوري لكتاب شيخه القرافي رحمهم الله ونفع بعلمهم جميعا آمين.

الصوم

قاعدتان:

القاعدة الأولى[1] : نقرر فيها لِمَ كانت الخصوصية العظيمة للصوم، المذكورةُ في قوله تعالى : «كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، إلّا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به»[2].

ويُلحَق بهذا أيضاً الكلامُ على قوله ﷺ : (من صام رمضان وأتبعهُ بست من شوال، فكأنما صام الدهر[3])»، فنقول :

أما الحديث الأول فذكر العلماء في ذلك وجوهاً :

أحدها أنه أمر خفي لا يمكن أن يُطلَع عليه، بخلاف الصلاة وغيرها.

ويَرِدُ عليه الإيمانُ والاخلاص وأعمال القلب الحسنةُ كلها، والحديثُ تناولها سوى الصوم[4].

---

(1) هي موضوع الفرق العشرين بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة». ج 1 ص 132.

(2) حديث قدسي صحيح، رواه الشيخان وغيرهما بروايات متعددة، وهذه رواية الامام الترمذي، كما أوردها الحافظ المنذري، وتمامه في هذه الرواية : والصوم جُنة (من النار)، (والجنة بضم الجيم هي الحفظ والوقاية). ولخلوف الصائم أطيب عند الله من ريح المسك. (والخلوف بضم الخاء رائحة الفم) وإن جهل على أحدكم جاهل، وهو صائم فليقل : إني صائم، إني صائم...
ومعلوم أن الحديث القدسي يقال عند روايته : قال الله تعالى فيما رواه عنه رسول الله ﷺ أو قال رسول الله ﷺ فيما رواه عن ربه.

(3) حديث صحيح أخرجه الامام مسلم، وبعض أصحاب السنن عن أبي أيوب الانصاري رضي الله عنه.

(4) أي تناول الحديثُ القدسي المذكورُ بعمومه أعمال القلب الحسنة كلها ما عدا الصوم. فإنه مستثنى ومختص بثواب كبير وأجر عظيم عند الله تعالى.
وقد علق الفقيه ابن الشاط رحمه الله وعقب على ما جاء عند القرافي رحمه الله في الوجه الاول، فقال : قلتُ : أحسن ما قيل في ذلك عندي القول الذي افتتح به، وهو أنه أمرٌ خفي لا يمكن

وثانيها أن جَوف الانسان يبقى خاليا، فيحصل له شبه بصفة الربوبية، فإن الصمد هو الذي لا جوف له على أحد الأقوال. ويرد عليه الاشتغال بالعلوم، والعِلْمُ من أجل صِفات الربوبية[5].

وثالثها أنه اختص بذلك لترك الشهوات العظيمة، ويرد عليه الجهاد فإنه أعظم من ذلك.

ورابعها أن جميع العبادات وقع التقرب بها لغير الله تعالى إلَّا الصوم، فإنه لم يتقرب به لغير الله. ويرد عليه أن الصوم وقع لِلْكَوَاكِبِ من أرباب الاستخدامات لها.

وخامسها أن الصوم يوجب تصفية الفكر وصفاء العقل، ولهذا،

قال ﷺ : «لا تدخل الحكمة جوفاً مُلِيءَ طعاما»، وصفاء العقل يوجب حصول المعارف الربانية، ويرد عليه أن الصلاة ودوام الذكر والمراقبة، والتزام الأَدب، توجب المعارف الربانية، لقوله تعالى : «**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**»[6]، وهذا أحسن ما ذكر في هذا الحديث، وقد رأيت ما ورد على كل واحد.

= الاطلاع عليه حقيقة لغير الله تعالى، وما أورد عليه من النقض بالإيمان وسائر أعمال القلوب يجاب عنه على أن المراد به الاعمال الظاهرة لا الباطنة، وأن الصوم اختص دونها بهذه المزية. ولا يرد عليه كون الصلاة افضل منه، لانه لا تعارض بين المزية والأفضليةِ على ما قرر هو بعد هذا، والله أعلم.

(5) زاد القرافي هنا رحمه الله : فمن حصله فقد حصل له شبه عظيم. وكذلك الانتقام من المجرمين، والاحسان الى المؤمنين، وتعظيم الاولياء والصالحين. وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه التخلق بأخلاق رب العالمين،، ومع ذلك فالصوم مفضل عليها بعموم الحديث المتقدم» اهـ.
أقول : ولعله كان من الأنسب في خصوص مسألة الصوم هنا تشبيه الصائـم في خُلُوِّ جَوفِهِ عن الطعام، وصفاء روحه بالصيام، بالملائكة الكرام، فإنهم أجسام نورانية، لا ياكلون ولا يشربون، وهم بذلك في عالم السمو والروحانية، في الملأ الاعلى عند الله، وتشبيه المخلوق بالمخلوق في بعض الصفات والخصال أصلحُ وأنسب، وأولى وأقرب، وهذا لا يتنافى مع ما جاء في الحديث الوارد، تخلقوا بأخلاق الله، والله سبحانه أعلى وأعلمُ.

(6) سورة العنكبوت : الآية : 69، وتمامها، «وإن الله لمع المحسنين».

قلت : يمكن أن يقال : كان هذا في الصوم دون غيره، لمجموع ما ذكر فيه في هذه(7) الوجوه، إذْ لا يلزم النقض من حيث الأفراد أن يكون النقض يَرِدُ بذلك عند اعتبار المجموع.

ويمكن أن يقال : لأنه أصل التزكية(8) كلها، فالصوم مِلَاك الخير كله، ولا شيء يوجد مثله في ذلك، والله أعلم.

وأما الحديث الآخر ففيه أسئلة :

الأول : لِمَ قال : «بستٍ(9)»، والصومُ لا يكون في الليالي وإنما يكون في النهار؟

الجواب أن العربَ تؤرخ بالليالي دون الأيام.

الثاني : لِمَ قال : «بست»، وهل لست، مزية على الخمس والسبع؟

الثالث : هل لشوال خصوصية في ذلك ؟

الرابع : كيف حصلت المساواة في الثواب بين الكل والبعض؟

---

(7) في نسخة ح : مِن هذه الوجوه.

(8) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ثالثة : التزكية، والذي في نسخة ح : البركة، ويظهر من خلال السياق والمعنى، أن كلمة البركة أنسب وأظهر وأصوب، بمعنى أن الصيام أصلَ البركة في العمل والكسب والطاعة، كما يفهم من قوله في آخر هذا السطر : «فالصوم مِلاك الخير كله».
على أنه يكون لكلمة التزكية هنا مدلول ووجه خاص، وهي التزكية من الله تعالى لعبده المؤمن الصالح، والمكانة والحظوة التي ينالها عنده، على قدر نية العبدِ وإخلاصه في عمله وعبادته لربه وخالقه. فقد قال تعالى : «ألم ترَ إلى الذين يزكون أنفسهم، بل الله يزكي من يشاء»، وقال سبحانه : «ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكا منكم من أحدٍ أبدا، ولكن الله يزكي من يشاء، والله سميعٌ عليم». وقال جل علاه : «فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى».

(9) ذلك أن العدد هنا مذكر، والمفروض في معدوده أن يكون على عكسه مؤنثا، وهو الليالي. وَلَا يصح أن تكون مقصودة هنا، لأن الليالي ليست ظرفا ووقتا للصيام، وإنما ظروفه النهار، فكان يمكن أن يقال في الحديث : «وأتبعه بستة.. اي بستة ايام، وذلك تمشيا مع ما هو مقرر في فصيح وبليغ الكلام العربي بالنسبة للعدد مع معدوده، وقرره علماء النحو في القواعد اللغوية المطردة. والنبي ﷺ أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء، أوتي جوامع الكلم وفصْل الخطاب. فكان الجواب السليم عن التساؤل واكتشاف سر ذلك التعبير النبوي هنا أن العرب تؤرخ بالليالي دون الأيام، والله أعلم وأحكم.

الخامس : هل دخول مَا وسقوطها على السواء أم لا؟

السادس : صوم الدَّهر، المعتبر فيه على حالةٍ مخصوصة أو كيف كان ؟

السابع : هل بين هذه الايام الستة والأيـام المذكـورة في قولـه تعـالى : «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام»(10) فرق أم لا؟

الجواب عن الاول أن العرب تؤرخ بالليالي دون الأيام.

وعن الثاني : إنما قال : «من شوال»، رفقا بالمكلف، لأنه حديثُ عهد بالصوم فيكون عليه أسهل، وتأخرها عن رمضان أفضل عند المالكية، لئلا يطول الزمان فيلحق برمضان عند الجهال(11). ويدل على حسن هذا النظر واعتباره، قولُ رسول الله ﷺ : «أصابِ اللهُ بك يا ابن الخطاب»، لما قال لرجل صلى الفرض فقام ليتنفل عِقب فرضه : إجلس حتى تفصل بين فرضك ونفْلك، فبهذا هلك من كان قبلنا.

وقالت الشافعية : خصوص شوال مرادٌ، لما فيه من المبادرة إلى العبادة، لقوله تعالى : «سارِعوا» و«سابقوا».

وعن الثالث، أن مزية الستِ على غيرها من حيث إن شهرا بعشرة أشهر، وستة أيام بستين يوما، فمن فعل ذلك في سنة فهو بمنزلة من صام تلك السنة،

(10) الأعراف : الآية 54، وسورة يونس : الآية 3.

(11) وفي ذلك قال أبو الوليد ابن رشد رحمه الله في كتابه : (المقدمات الممهدات) : «فكرِه مالك رحمه الله ذلك، مخافةَ أن يُلحِق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء. وأما للرجل في خاصة نفسه، فلا يكره له صيامها، كما كره (أي مالك) أن يتعمد المرء صيام الايام الغر (جمع أغر، وهي البيضاء)، وهي ثلاثة عشر، وأربع عشر، وخمسة عشر على ما روي فيها، مخافة أن يجعل صيامها واجبا. وسميت الايام البيض لكون لياليها تكون بيضاء باكتمال البدر وإشراقه وسطوع نوره فيها.

وقد عبر عن ذلك الشيخ خليل بْنُ اسحاق المالكي، وأوجزه في عبارة مركزة من مختصر الفقهي للمدونة حيث قال : «وكره البيض كستة من شوال». (أي كره صيام الايام البيض كستة من شوال».

وقوله هنا : لئلا يطول الزمان، تعليل وتوجيه لأفضلية تأخيرها عن رمضان عند المالكية، وذلك بِوصل صيامها بعد إفطاره يوم العيد الذي يحرم صيامه، والشروع في صيام الايام الست من شوال، في اليوم الثاني منه والثالث مثلا، لِمَا في ذلك مِنْ اتصال الصيام لها بعد رمضان، فيطول الزمان بالانسان. والله أعلم.

فإذا تكرر ذلك في جميع عمره كان كمن صام الدهر. والمراد بالدهر عمره إلى آخره، وبهذا يحصل المطابقة لا أَزْيَدُ ولا أنقَصُ، وبالأزيدِ أكثرُ من الدهر، وبالأنقصِ أقلُّ من الدهر.

وعن الرابع أن صيام سنة لَا يعدل عند الله تعالى صيام شهر وستة أيام، فإنما معنى هذا الحديث أن صيام رمضان من هذه الأمة، وستة أيام من شوال يُشْبه من صام سنة من غير هذه، إذْ تضعيف الحسنات من خصائص هذه الأمة، وعلى هذا ما شبه إلا المثل بالمثل من غير زيادة ولا نقص.

وعن الخامس أنه لو قال ﷺ : «فكأنه صام الدهر»؛ لكان بعيدا عن المقصود، فإن المقصود تشبيه الصيام في هذه المسألة ــ إذا وقع على الوضع المخصوص ــ بالصيام في غير هذه الملة، لا تشبيه الصيام بغيره، فلو قال : فكأنه، لكانتْ أداة التشبيه داخلة على الصّائم، فكان يلزم أن يكون هو محل التشبيه لا الصوم. والمقصودُ الفعل بالفعل، لا الفاعل بالفعل، وإذا قال : فكأنما وكُفَّتْ بما، دخلت أداة التشبيه على الفعل نفسه، ووقع التشبيه بين الفعلين باعتبار الملتين.

وعن السادس أن المراد صوم الدهر على حالة مخصوصة لا الدهر كيف كان، وذلك أن صوم رمضان واجب، وصوم السِتَّةِ مندوب، فيكون صوم الدهر إنما كان، من حيث إِنَّ الستة التي تناسب الشهر، والسَّنَةُ خمسة أسداسها فرض، وسُدسها، وهو الشهرانِ، نفل، فهذا هو المراد لا غيره.

وعن السَّابع أن السِت في هذا الحديث قد تقدمت حكمتها، وهي كونها يكمل بها السنة من غير زيادة ولا نقص.

وأما الستة في الآية، فقال بعض الفضلاء : الأعداد ثلاثة أقسام :

عدد تام، وعدد زائد، وعدد ناقص.

والعدد التام هو الذي إِذا اجتمعت أجزاؤه استقام منها ذلك العدد

كالستة، فإن أجزاءَهَا النصف ثلاثة، والثلث اثنان، والسدس واحد، فلا جزء لها غير هذه، ومجموعها ست، وهو أصل العدد من غير زيادة ولا نقص. والأربعة لها نصف وربع خاصة، مجموعها ثلاثة، فلم يحصل ذلك العدد، فالأربعة عدد ناقص. والعشرة لها نصف وهو خمسة، ولها خمس وهو اثنان. ونصف خمس وهو واحد، فالعدد الناقص عندهم كآدمي خُلق بنقص عضو من أعضائه، فهو معيب، والزائد أيضا معيب. والعدد التام كإنسان خُلِق سويا، وهو أفضل الأعداد. وإذا تقرر أنه عدد تام، فهو، أعني، الستة، أول الأعداد التامة، وفيه تنبيه على أن الحساب جميل.

القاعدة الثانية :(12)

نقرر فيها الفرق بين الصوم المتتابع في الظهار وبينه في غير الظهار.

كالنذر للصوم المتتابع وغيره، حتى كان الفقهاء يقولون في كفارة الظهار : من أفطرَ فيها ناسيا أو مُكْرَها، فهو كمن أفطر عامدا غير مُكْرَه، يستأنف الصوم ويبطل التتابع، ولا يطأ حتى ياتي بصوم متتابع كامل، ويقُولُون في النذر وما أشبهه مما فيه التتابع خلاف الظهار : إذا كان نسيانا أو إكراها، لمرض أو غيره، فإنه لا يحتاج إلى الاستئناف، بل يصل ذلك الصوم بصوم بعد اليوم الذي نسي صيامه، وإنما يبتدئ إذا كان عامداً قادراً، فنقول(13) :

(12) هي موضوع الفرق الثالث والسبعين والمائة بين قاعدة ما يُبطِل التتابع في صوم الكفارات والنذور وغير ذلك وبين قاعدة ما لا يبطل التتابع، ج 3 ض 194.

(13) قال في أوله القرافي رحمه الله : إعلم أن هذه من المواضع المشكلة، فإن مالكا رحمه الله تعالى قال في المدونة : إذا أكل في صوم الظهار أو القتل أو النذر المتتابع ناسيا أو مجتهدا أو مكرها، أو وطِىءَ نهارا غير المظاهَرِ منها ناسيا، قضى يوما متصلا بصومه، فإن لم يفعل ابتدأ الصوم من أوله، فإن وطىء المظاهَرَ منها ليلا أو نهارا أولَ صومه أو آخره ناسيا أو عامداً ابتدأ الصوم، وقال الشافعي رحمه الله : إن وطئها ليلا لم يتصل صومه، ووافقنا أبو حنيفة في هذه المسألة.
وقال الشافعي وأبو حنيفة : الفِطر يبطل التتابع مطلقا، وخالفهما أحمد بن حنبل، وعللا ذلك بأن الفطر باختياره، بخلاف المرض، والإغماء عند الشافعي كالمرض، خلافا لأبي حنيفة، وكذلك الحامل والمرضع كالمريض عنده..الخ.

الفرق بينهما أن الخطاب الوارد بهذا الصوم هو خطاب تكليف لا خِطابُ وضع، وخطاب التكليف يشترط فيه العلم والقدرة، فالعالم القادر وجد شرط التكليف فيه، فكان إذا أفسد ياتي باستئناف الصوم، لأن الواجب هو الصوم المتتابع ولم يات به، وهو عليه واجب، فيستأنف، وأما الناسِي أو المريض فقدْ اختل شرط الوجوب في حقه من حيث عدم العلم أو من حيث عدم القدرة، فإذا وجد الشرط عاد الواجب، فوصل الصوم بالصوم وكان ذلك متتابعا، وما كان قبله من فطر لم يفسد التتابع بين الصومين لفقد شرط الوجوب، بخلاف فطر المتعمد القادر، فبان وجه القول في غير الظهار.

وأما الظِهار ففيه ما في النَّذْرِ وزيادةُ شرط تقدم التتابع على إباحة الوطء، بل واشتراط أن لا يتخلل الوطء بين الصوم، وهذا لِأجل قوله تعالى : «مِنْ قبل أن

= وقد استشكل القرافي رحمه الله تعالى هذه الفتاوى، وقال : هي كلها مشكلة، من جهة أن لفظ الكتاب العزيز متعلق بطلبٍ، وهو قوله تعالى : «فصيامُ شهرين متتابعين» ومعْنَاهُ لِيَصُمْ شهرين متتابعين، فيكون خبرا معناه الأمر، أو يكون التقدير : فالواجب عليه صيام شهرين متتابعين، وهذا هو الاظهر، لأنه أقرب لموافقته الظاهر من بقاء الخبر خبرا على حاله... ثم قال بعد ذلك : والذي يظهر في بادئ الرأي أن التفريق (أي بين الصوم المتتابع) مَتَى حصل بأي طريق كان، وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة. لأن الصوم بوصف التتابع لم يحصل، ومتى لم يحصل المطلوب الشرعي مع إمكان الاتيان به، وجب الاتيانُ به، هذا هو القاعدة، ثم قال : والجواب عن هذا الاشكال ببيان قاعدة، وهي أن الاحكام الشرعية على قسمين : خطاب وضع وخطاب تكليف، فخطاب الوضع هو نصب الأسباب والشروط والموانع والتقديرات الشرعية (أي مِن قبل الشارع الحكيم)، وخطاب التكليف هو الأحكام الخمسة : الوجوب والتحريم، والندب والكراهة، والاباحة الى آخر ما ذكره القرافي واختصره اليقوري هنا. رحمهم الله.
وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاءَ عند القرافي في هذا الفرق بقوله : جميع ما قاله فيه صحيحٌ، إلا قوله، فالمفهوم من قوله تعالى في الظهار : «من قبل أن يتماسا» أنه يصوم شهرين متتابعين ليس قبلهما وطء ولا في أثنائهما وطء، فإنه ظهر منه بحسب مساق كلامه أن الآية تقتضي عدمَ تقدم الوطءِ مطلقا، وهذا لَا يصحُّ ان تقتضيهُ الآية لاشتمالها على من تقدم وطؤها، وإنما المراد بالآية أن لا يتقدم الصومَ وطءٌ بعد الظهار، والله أعلم. اهـ.

يتماسا»(14). فلما اشترط هذا لم يصح له إباحة الوطء إلا بأن يستأنف الصوم، ولم يكن كالنذر، والله أعلم.

وها هنا مسألة هي مثل ما ذكرناه باعتبار، وهي أن التطوعات عند مالك، من الصوم أو الصلاة أو غيرهما، شأنها أنها تجب بالشروع، ثم مع هذا يقول مالك فيها : إن كان إفسادها لعذر واضح كالنسيان فلا قضاء فيها، وإن كان لا لعذر فالقضاء، وقاعدة الوجوب في القضاء ألَّا نفرق بين نسيانه وعمده.

فالجواب أن الفطر إذا كان نسيانا أو لعدم قدرة، ما كان الإتمام واجباً، ولَمَّا لم يكن واجبا لم يكن القضاء مرتَّبا، فلما لم يكن عذر بشيء من ذلك فالوجوب ثابت في الإتمام لوجود شرط الوجوب، فإذا وقع الفطر في الصوم فالقضاء، كما قال ﷺ لحفصة وعائشة : «أفطرا واقضِيا يوماً مكانه».

قلت : ونلحق هنا مسألة وهي : لِمَ كان الفرض يُقضَى مطلقا، وكان النفل يفرق فيه، بل كان القياس يقتضي ألَّا قضاء في النفل مطلقاً، لإظهار رتبة الفرض، فنقول : إنما وقع التفريق لأنه بالشروع لحق بالفرض فوجب أن يحكم له فيه بحكمه ما لم يعارضه معارض، وهو ما قلناه في المسألة قبل هذه، فأوجب ذلك الفرق.

قلت : وهنا سؤال، وهو : لِمَ كان التطوع في الصوم يفرق في قضائه بين العذر وغيره كما تقدم، وكان الاعتكاف يتعين فيه القضاء، وكل واحد من الصوم والاعتكاف وجب بالشروع فيه، والوجوب سببُ القضاء؟ فأجيب بأن الاعتكاف اختص بأشياءَ ليست في غيره فغُلِّظَ حكْمُه.

قلت : ونذكر هنا أيضاً مسألة، وهي : لِمَ كان الأفضل الصوم في السفر، والأفضل قصر الصلاة في السفر، وكلاهما رخصة في عبادة ؟

(14) سورة المجادلة، الآية 3، 4، وأولها : «والذين يظَّهَّرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا، ذلكم توعظون به، والله بما تعملون خبير، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا».

فقيل : الفرق بينهما أن العبادة إذا ذهب وقتها صارت قضاء، وإذا عملت في وقتها كانت أداء. والأداء أفضل من القضاء، ووقت الصوم هو الشهر، فيكون الصوم فيه أداء، والأداء أفضل كما قلنا، وليس كذلك الصلاة، بل اجتمع فيها الأمران : الأداءُ والأخذ بالرخصة لأنها في الوقت.

قلت : وينتقض هذا بالحائض، فإن الأداء لا يصح منها، فضلا عن أن يقال : إنه أفضل، والمريضِ المرض الشديد فإن القضاء أفضل، ولو أتى المريض به لصح، لكنه يقال : كلامنا حيث كان الأفضل الصوم في السفر، والحالتان ليستا كذلك.

قلت : ومما يرد أيضا على التعليل أن يقال : والإتمام أكثر عملا، وقال ﷺ : «أكثركم ثواباً أجهدكم عملا». والأظهر أن يقال : ترجيح الصوم(15) من حيث إنه فعل رسول الله ﷺ كثيراً، ومن حيث إن فيه تعجيل براءة الذمة والبدار إلى الخير، والتأخير للحضر فيه خلاف ذلك، فكان مرجوحاً. والصلاةُ، القصر فيها أفضل، لأنه فعلُ رسول الله ﷺ ولا يذكر عنه غيره، وفيه مع هذا براءة الذمة، والبدار إلى الخير كما كان في الصوم في السفر، لا أنه نقصه ذلك(16)، والله أعلم.

---

(15) الذي في نسخة ع، و ح: القصر، وفي نسخة أخرى : الفطر.
ولعل الصواب الذي يقتضيه سياق الكلام ومعناه هو كلمة الصوم، لا القصر، ولا الفطر، عملا بالآية الكريمة : «وأن تصوموا خير لكم»، قال بعض العلماء : الصيام في السفر أفضل لمن كان قادرا عليه بغير مشقة كبيرة، ولأن النبي ﷺ شرع في الصوم عام فتح مكة حتى بلغ الكديد، فأفطر وأمر بالإفطار، تشريعا للمسلمين ورفقا بهم، وتبييناً لمضمون الآية الكريمة، وكذلك الاحاديث التي جاء فيها الترخيص بالفطر للمسافر، فكلمة الفطر تنسجم مع الفقرة والكلام الوارد فيها من جهة، وكلمة القصر تتعلق بالصلاة، وما يتعلق بها وارد في الفقرة الاخيرة الموالية بعد هذه، فلا يقع حينئذ تكرار اذا كانت كلمة الصوم في محل النص. مما يدل على أن الصواب هو كلمة الصوم، وأن ما عداها انما هو خطأ نسخ في النسخ الثلاث، فليتأمل ذلك وليحقق، والله أعلم.

(16) في نسخة ع : لأنه نقصه ذلك، وفي نسخة ح : لا أنه نقصه ذلك، بالنفي، وفي نسخة ثالثة حذف هذه الجملة بالمرة، وهو أظهر وأوضح في المعنى من ذكرها، والله أعلم. فليتأمل.



الـزكـــاة

وفيها ثلاث قواعد :

القاعدة الأولى :(1)

لِمَ كانت العروض تُحمَل على القِنْية حتى يُقصَدَ بها التجارةُ، وما كان من العروض للتجارة يُحمَل على التجارة حتى يُنْوَى بها القِنية؟ فأقول :

(1) هي موضوع (الفرق السادس والمائة بين قاعدة العروض تحمل على القنية حتى ينوي بها التجارة، وقاعدة ما كان أصله منها للتجارة، ج 2، ص 195.
والقِنية بكسر القاف اسم من الاقتناء، واقتنى الشيء بمعنى تملكه، وحصل عليه بالشراء أو غيره من الوسائل والاسباب المشروعة للاقتناء والتملك.
قال الامام القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق :
هاتان قاعدتانِ في المذهب مختلفتان، ينبغي بيان الفرق بينهما، والسر فيهما.
فوقع لمالك في المدونة : إذا ابتاع عبدا للتجارة فكاتبه فعجز، أو ارتجع من مفلس سِلْعَةً، أو أخذ من غريمه عبداً في دَينه أو دارا فأجرها سنين رجع جميع ذلك لحكم اصله من التجارة، فإن كان للتجارة لا يبطل إلا بنية القنية، والعبد الماخوذ ينزل منزلة أصله.
قال سند في شرح المدونة : فلو ابتاع الدار بِقصد الغلة، ففي استئناف الحول بعد البيع، لمالك روايتان، ولو ابتاعها للتجارة والسكنى فلمالك ايضا قولان، مراعاة لقصد التنمية بالغلة والتجارة، أو التغليب للنية في القنية على نية التنمية، لانه الأصل في العروض، فإن اشترى ولا نية له، فهي للقنية، لأنه الاصل فيها.
قال القرافي : والفرق بين هاتين القاعدتين يقع ببيان قاعدة ثالثة شرعية تامة في هذا الموطن وغيره، وهي أن كل ما له ظاهر ينصرف إلى ظاهره، إلا عند قيام المعارض أو الراجح لذلك، وكل ما ليس له ظاهر لا يترجح أحد محتملاته إلا بمرجح شرعي، كما نقله وذكره الشيخ البقوري رحمه الله.
زاد القرافي هنا كلاما هاما ونفيسا وهو قوله : ولذلك انصرفت العقود المطلقة إلى النقود (أو العقود) الغالبة في زمان ذلك العقد، لأنها ظاهرة فيها، واذا وكَّل إنسان إنسانا فتصرف الوكيل بغير نية في تخصيص ذلك التصرف بالموكِّل، فإن ذلك التصرف من بيع وغيره ينصرف للمتصرف الوكيل دون موكله، لأن الغالب على تصرفاته أنها لنفسه، وكذلك تصرفات المسلمين إذا أطلقت ولم تقيد بما يقتضي حلها ولا تحريمها، فإنها تنصرف للتصرفات المباحة دون المحرمة لانه ظاهر حال المسلمين، ولذلك تنصرف العقود والاعواض الى المنفعة المقصودة من العين عرفا، لأنه ظاهرها، ولا يحتاج الى التصريح بها، كمن استأجر قادوما فإنه ينصرف الى النجر لانه ظاهر حاله دون العزاق

ينبني الكلام في هذا على قاعدة، وهي أن كل ما له ظاهرٌ فهو يحمل على ظاهره، إلا عند قيام المعارض الراجح لذلك الظاهر، وكل ما ليس له ظاهِرٌ لا يترجح أحدُ محتملاته على الآخر إلا بمرجح شرعي. ومثل هذا كثير، كمن استأجر عمامة فما ذلك إلا لتعميمها، أو خفا فما ذلك إلا لِلَبْسِهِ، أو دارا فما ذلك إلا للسكنى بها، أو دابة للحمْل، فظاهر الحال يكفي في هذه الاشياء. وعروض القنية من هذا القبيل، اذا اشتريت ولا نية لِمُشْتريها، فظاهر حالها، الغالب عليها، الاقتناء، إلا أن يقصد التجارة، فهنا مرجح شرعي على ظاهر الحال. كذلك — أيضا — اذا اشتراها للتجارة فباعها، ثم رجعت إليه بعيب أو غيره نحملها على ظاهر حالها، وذلك التجارة حتى ينوي القنية، من حيث إنه قد كان نوى بها التجارة أولا، فتصْحَبها تلك النية حتى يَقْلِبَهَا إلى القنية.

القاعدة الثانية :(2)

لِمَ كانت الزكاة تسقط عن العمال في القراض إذا لَمْ تَجبْ على رب المال، على خلاف، وكان الشركاء إذا سقطت عن بعضهم لا يكون ذلك سببا لسقوطها عن البعض الآخر؟ فنقول :

= وعجن الطحين، ومن استأجر عِمامة فإنه ينصرف الى الاستعمال في الرؤوس دون الاوساط لانه ظاهر حالها، وكذلك القميص ينصرف الى اللبس، وكل آلة تنصرف الى ظاهر حالها عند الاطلاق، ولا يحتاج المتعاقدان الى التصريح بذلك، بل يكفي ظاهر الحال،، الى آخر ما ذكره القرافي هنا، فزاد كلام البقوري واختصاره بيانا ووضوحا، وذلك ما دعاني الى نقله وإيراده بتمامه على ما يظهر في ذلك من تكرار النقل الذي يجمع بين كلام هاذين الامامين الجليلين رحمهما الله ونفع بعلمهما آمين.

(2) هي موضوع الفرق السابع والمائة بيْنَ قاعدة العمال في القراض، فإن الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت عن العامل، وقاعدة الشركاء، لا يلزم أنه متى سقطت عن أحد الشريكين سقطت عن الآخر.
قال القرافي في أول هذا الفرق : بل تجب الزكاة على أحد الشريكين لِاجتماع شرائط الزكاة في حقه دون الآخر، لاختلال بعض الشروط في حقه، وعمال القراض ليسوا كذلك، على الخلاف فيهم بين العلماء، وفي المذهب أيضا الخلاف.

هذا ينبني على قاعدة، وهي أن ما دار على أصل واحد ليس كما دار على أصلين، فالأول يَجْرِي على ذلك الأصل من غير خلاف، والثاني يقع الخلاف فيه بحسب اعتبار الأصلين، فإن المتوسط بين شيئين هكذا يكون، تارة يغلب عليه الأصل الآخر. وهذا كمسألتنا. المقارض يشبِه الاجير ويشبه الشريك. فمن حيث إن خسارة المال لا يلحقه منها شيء كان كالاجير، ومن حيث إن الذي يستحقه العامل ليس في ذمة رب المال كان كالشريك(3).

(3) قال القرافي مفصلا هذه المسألة :

والفرق بين القاعدتين ينبني على قاعدة، وهي أنه متى كان الفرع مختصا بأصل واحد جرى على ذلك الاصل من غير خلاف، ومتى دار بين أصلَيْن أو أصول يقع فيه الخلاف، لتغليب بعض العلماء بعضَ تلك الاصول، وتغليب البعض الآخر أصلا آخر، فيقع الخلاف لذلك.

ولذلك اختلف في أم الولد اذا قُتِلت، هل تجب فيها قيمة أم لا؟ لترددها بين الارقاء من جهة أنها توطأ بملك اليمين، وبين الأحرار لتحريم بيعها وإحرازها لنفسها وماها، وفي تردد إثبات هلال رمضان بين الشهادة والرواية، وكذلك الترجمان عند الحاكم، والنائب والمقوم، وغيرهم، جرى الخلاف فيهم، هل يشترط فيهم العدد تغليبا للشهادة، أو لا يشترط، تغليبا للرواية، وكتردد العقود الفاسدة بيْن الابواب المستثنيات كالقراض والمُسَاقاة، هلْ ترد إلى اصلها فيجب قراض المثل، أو الى اصل اصلها فتجب أجرة المثل، وذلك لتردد هذه المساقاة الفاسدة بين اصلها وأصل أصلها، فإن أصل أصلها، أصلها كذلك، فلِذلك كل ما توسط غرره أو الجهالة فيه من العقود يختلف العلماء فيه، لِتوسطه بين الغرر الأعلى فيبطل، أو الغرر الادنى المجمع على جوازه واغتفاره في العقود فيجوز، والمتوسط أخَذَ شبها من الطرفين، فمن قربه من هذا منع، أو من الآخر أجاز.

وكذلك المشاق المتوسطة في العبادات دائرة بين أدنى المشاق فلا توجب ترخصا، وبين أعلاها فتوجب التَّرخصَ، فيختلف العلماء في تأثيرها في الإسقاط لأجل ذلك، وكذلك التهم في رد الشهادات، اذا توسطت بين قاعدة ما أجمع عليه أنه موجب للرد، كشهادة الانسان لنفسه، وبين قاعدة ما اجمع عليه أنه غير قادح في الشهادة، كشهادة الرجل لآخر من قبيلته، فيختلف العلماء أي التغليبين يعتبر؟ وذلك كشهادة الاخ لاخيه ونحوه، فإنه اختلف فيها، هل تقبل او ترد؟ كذلك الثلث يتردد في مسائل بين القلة والكثرة فيختلف العلماء في الحاقه بأيهما شاء، ونظائره كثيرة في الشريعة من المترددات بين أصلين فأكثر، والعمال في القراض دائرون بين ان يكونوا شركاء بأعمالهم، ويكون أرباب الاموال شركاء بأموالهم، ويعضد ذلك تساوي الفريقين في زيادة الربح ونقصانه، .وهذا هو حال الشركاء. ويعضده أن الذي يستحقه العامل ليس في ذمة رب المال، وهذا هو شأن الشريك، وبين أن يكونوا أجراء، ويُعَضِّدُهُ اختصاص رب المال بضياع المال وغرامته، فلا يكون على العامل منه شيء، ولان ما ياخذه معاوضة على عمله، وهذا هو شأن

القاعدة الثالثة(4) :

لِمَ ضُمّتْ الأرباحُ إلى أصولها في الزكاة دون الفوائد؟ فنقول :

أصل الضم في الأرباح، الشبه المحقق بينها وبين السخال، حيث كان حول أمهاتها حَوْلاً لها. والفوائد لا شبه بينها وبينها، ثم نقرر الفرق ايضا بأن نقول :

إن الاصل ترتب المشروط على شرطه وتاخيرُه عنه، وكذلك المسَبَّبُ مع سببه، ولا يصح وجود مشروطٍ دون شرطه، ولا مسبب دون سببه، فحيث وجدنا في الشريعة شيئا من ذلك كما في السخال، قدرنا الشرط وذلك الحول موجودا، حفظا للقاعدة، وهي تقدم الشرط على المشروط، والسبب على المسبب، فكان الحمل على مثل هذا يضعف من حيث الخروج عنْ الأصل، إلا إذا قوي الشبه كما في الربح، وبقيت الفوائد على الأَصْل الذي يجب اعتباره حتى يوجد، وهو الشرط الذي هو الحول.

= الأجراء، ومقتضى الشركة أن تملك بالظهور، ومقتضى الاجارة ألّا تملك إلا بالقسمة والقبض، فاجتماع هذه الشوائب سبب الخلاف الخ... وبهذا التوسع والتفصيل في هذه المسألة عند القرافي تتضح أكثر مما هي موجزة ومختصرة عند البقوري، وليرجع إلى هذا الفرق من أراد التوسع فيه أكثر.

(4) هي موضوع الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الأرباح تضم إلى أصولها في الزكاة، فيكون حول الاصل حول الربح، ولا يشترط في الربح حول يخصه، كان الأَصل نِصَاباً أم لا عند مالك رحمه الله، ووافق ابو حنيفة رضي الله عنه إذا كان الاصل نصابا، ومنع الشافعي رضي الله عنه مطلقا، وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المكلف كالميراث والهبة وأرش الجناية وصَدُقات الزوجات ونحو ذلك، فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزه وقبضه» ج 2 ص 199. وعنوان هذا الفرق يبدو طويلا عند القرافي، ولكنه كأنه ملخص لما سيقوله ويذكره فيه بتوسع وتفصيل، ولذلك نقلته بتمامه.

قلت : للمنازع أن يقول : لا تقدير هنا، واعتبار ذلك الشرط ليس هو في السخال ولا في الأرباح، لقضاء عمر، أو يقول : قد وجد الشرط فيها محققاً، فإنه لما وجد في الأصل وجد فيها، ولا تقدير مع هذين الوجهين(5).

ثم قال شهاب الدين رحمه الله : واختلِف في هذا التقدير بين ابن القاسم وأشهب والمغيرة. فابن القاسم يقدر حالة الشراء لأنه سبب الربح، والسبب يستلزم مسببه. وأشهب يقدر يومَ الحصول لئلا يجمع بين تقديرين : تقديرِ الشراء، والأعيان التي حصلت له في الربح، والتقدير على خلاف الأصل، فيقتصر منه على ما تدعو إليه الضرورة. وعند المغيرة، التقدير يوم ملك الأصل لأنه السبب، وعلى هذه التقادير تتخرج مسألة المدونة : إذا حال الحول على عشرة فأنفق منها خمسة واشترى بخمسة منها سلعة فباعها بخمسةَ عشر :

---

(5) السِخال بكسر الخاء جمع سخلة، وهي ولد الشاة، والسخل، يطلق على الضعيف من الشيء. قال القرافي هنا في أول كلامه على هذا الفرق مبينا المرادَ من قضاء عمر، المشار إليه هنا عند البقوري. والفرق عندنا عضده قول عمر رضي الله عنه للساعي (أي الجابي الجامع للزكاة ممن وجبت عليهم في الأنعام) : عُدَّ عليهم السخلة يحملها الراعي ولا تاخذها. ومعناه أحسبها عليهم في النصاب الذي تجب فيه الزكاة من الضأن والمعز، وكذا البقر والابل، ولا تاخذها منهم لصغرها وضعفها). قال القرافي : والسخلة عين متمولة نشأت عن عين متمولة زكوية، كما نشأ الربح وهو عين زكوية عن عين زكوية، وهي أصله، فكما ضم أحدهما الى أصله، وجعل حولا له، كذلك الآخر الذي هو الربح.

وقولنا زكوية، احترازا من أجر العقار فإنه لا يزكّى، وإن كان متمولا نشأ عن متمول، غير أنه زكوي، أعني الأصل.

وهنا علق الفقيه ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : مسألة المالكية القياس على السِخَالة كما ذكر، وللشافعية فروق، فيها نظر.

ثم قال القرافي : وها هنا قاعدة، وهي سِر الفرق بين الارباح والفوائد يحتاج إليها بعد تقرر الأحكام فيها، وهي أن صاحب الشرع متى أثبت حكما حالة عدم سببه أو شرطه، فإن أمكن تقديرهما معه فهو أقرب من إثباته دونهما، فإن إثبات المسبب دون سببه، والمشروط بدون شرطه خلاف القواعد، كما أثبت الشارع الميراث في دية الخطأ، والميراث في الشريعة مشروط بتقدم ملك الميت على المال الموروث، قَدَّرَ العلماء رحمهم الله الملك في الدية متقدما على الموت بالزمن الفرد حتى يصح حكم التوريث فيها.

قال ابن القاسم : تجب الزكاة إن تقدم الشراءُ الإنفاق، فإن التقدير حينئذ كأن المال عشرة، وهذه عشرة ربح، فكمل النصاب حينئذ، وإلا لم تجب. وأسقطها أشهب مطلقاً، لأن التقدير عنده يوم الحصول، ويوم الحصول لم يكن إلا خمسة عشر. وأوجبها المغيرة مطلقا، لأنه يقدر يوم ملك العشرة ولا عبرة بتقديم الإنفاق أو الشراء(6).

قلت : ثم الفرق بين الأرباح والفوائد إنما هو بحسب النقود، وأما الماشية فسخالها التي توالدت فيها، وفوائدها التي انضافت إليها، كل ذلك على السواء يزكّى لحول الأصل. وإنما كان ذلك من حيث إن الارباح للنقود، زكاتها هي راجعة إلى المزكي لا مدخل فيها للساعي.

خ فلو قلنا في فائدة الماشية ما قلناه في فائدة النقود للزمت المشقة على السُّعَاةِ بالخروج أكثر من مرة واحدة أو بترك زكاة ذلك رأساً، وكلاهما لا يصح، فجعلت زكاتها عند زكاة الأصل.

ولنذكر هنا أيضاً مسائل :(7)

المسألة الأولى : الدَّيْن مسقط لزكاة العين، وغير مسقط لزكاة الحرث والماشية، فلِم كان ذلك، والكل زكاة؟

= قال ابن الشاط معلقا على هذا الكلام عند القرافي إلى قوله : «عدّ ذلك مستثنىً من تلك القواعد» : فيما قاله القرافي من ذلك نظر. ثم قال في مسألة تقدير ملك الدية : ليس ملك المقتول خطأً للدية مقدرا عندي، بل هو محقق، وإنما المقدر ملك المقتول عمدا للدية، وقد سبق التنبيه على ذلك اهـ.

(6) قال القرافي رحمه الله : وهذه القاعدة تعرف بقاعدة التقديرات، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم، وإعطاء المعدوم حكم الموجود، وقد تقدم بسطها في قاعدة خطاب الوضع، وهي يحتاج اليها إذا دل دليل على ثبوت الحكم مع عدم سبَبِهِ أو شرطه أو عدم مانعه، وإذا لم تدع الضرورة اليها لا يجوز التقدير حينئذ، لأنه خلاف الاصل، وها هنا لما دل الاثر على وجوب الزكاة من الأرباح، تعين تقدير الربح والسخال في الماشية في أول الحول، تحقيقاً للشرط في وجوب الزكاة وهو دوران الحول، فإن الحول لم يدُر عليهما، فيفعل ذلك محافظة على الشرط بحسب الإمكان.

(7) هذه المسائل مما أضافه الشيخ اليقوري رحمه الله في الكلام على هذا الفرق.

فالجواب أن زكاة العين ترجع إلى أمانة المزكين، بخلاف الحرث والماشية فإنها ليست كذلك. والإمام يخرج لهما السُّعَاةَ حتى يغْدُوا ويُخَرصوا، فكانت التهمة تلحق في الذي يخرج الإمام اليها فلم يصدقوا. وتنتفي التهمة في باب النقد فكانت مسقطة ثمة، وهم مُصَدَّقون في مقالهم.

المسألة الثانية : الدَّيْن غير مسقط لزكاة المعدن وهو عين، فلم كان ذلك ؟ فنقول :

قال قوم : لشبهه بالزرع، فاعترض عليهم تشبيهه بالعين، فَلِمَ غُلِّبَ احد الشبهين على الآخر؟ فأجابوا بأن شبهه بالزرع أقوى.

قلت : والأولى أن يقال : لأن المعدن لا يخفى كما يخفى النقد، فكانت التهمة تلحق معه كما تلحق مع الزرع، والله أعلم.

المسألة الثالثة، يجوز إعطاء القاتل ــ خطأً ــ من الصدقة إذا كان عديماً، ولا يجوز أن يعطى في قتل العمد إذا قُبِلت منه الدية وكان عديماً، والجميع دية وجبت عن القتل. والفرق بينهما أن قتل العمد معصية، فلم يصح أن يعان بالصدقة في ذلك لأن الغارم إنما يستحق جزءا من الصدقة اذا كان دينه من غير معصية، والقتل ــ خطأً ــ لا معصية فيه، فافترقا. وأيضاً فهي على العاقلة ولا ذنب عليه.

الحج

وفيه أربع قواعد

القاعدة الأولى [1]

نقرر فيها القاعدة التي بها يتبين ما يتقدم على الحج من الواجبات مما لا يتقدم، فنقول :

إذا تعارضت الحقوق، فما كان منها مُضَيَّقاً كان أرجح من الواسع، وما كان فورياً كان أرجح مما كان على التراخي، وما كان فرض عين كانَ أرجح مما كان فرض كفاية، وما يُخشى فواتُه، وإن كان مرجوحا، يقدم، كحكاية المؤذن يترك لها قراءة القرآن، وصون النفسِ والأعضاء يقدم على العبادات، بل صون المال يقدم على العبادات. واختلف في صون مال الغير من حيث الخلاف في تقديم حقوق العبد على حقوق الله أوْ بالعكس، فعلى هذا يُقَدَّمُ حق الوالدَيْن على الحج، إذا لم يُتَصور مع الحج[2] لأنه فوري، والحج مُتَراخٍ على قولٍ، وكذلك حق السيد وحق الزوج، والدينُ الحالُّ، بخلاف المؤَجّل، وأمّا فضْلهُ على الغزْو فمن جهة أن فرض العين أفضلُ من فرض الكفاية.

---

(1) هي موضوع الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج وبين قاعدة مالا يقدم عليه. ج 2. ص 203.
قال القرافي رحمه الله في أوله : والفرقُ بينهما (أيْ القاعدتين) مبني على معرفة قاعدة في الترجيحات وضابِط ما قدمه الله تعالى على غيره من المطلوبات، وهي أنه اذا تعارضت الحقوق قُدِم منها المضَيَّق على الموسَّع، لأن المضيق يشعر بكثرة اهتمام صاحب الشرع بما جعله مضَيَّقا، وأن ما جَوِّز له تاخيره وجعله مُوَسَّعا عليه دون ذلك... إلى آخِرِ) ما هو مذكور عند الامام القرافي، وعند الشيخ البقوري هنا في هذا الاختصار من الامثلة دون ذكرها لوجه التقديم وتعليله كما عند القرافي.

(2) كذا في نسختي ع، وح. وفي نسخة اخرى، اذا لم يتصور معه الحج. ومعناها حينئذ اذا لم يجمع بين حق الوالدين، وأداء فريضة الحج، وعبارة القرافي : فيقدم حق الوالدين على الحج اذا قلنا على

القاعدة الثانية(3)

نقرر فيها الفرق بين الجوابر والزواجر فأقول :

الزواجر تعتمد المفاسد، ثم قد يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين، فإننا نزجرهم ونؤدبهم لا لعيانهم، بل لِدَرْءِ المفاسد، وكذلك البهائم، ثم قد تكون مقدَّرة كالحدود، وغير مقدرة كالتعازير.

وأما الجوابر فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفائتة، ولا يشترط في حق مَنْ يتوجّه قِبلَه الجابرُ أن يكون آثِما، ولذلك شُرِع مع العمد والجهل والنسيان، وعلى المجانين والصبيان، واختلَفَ العلماء في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاقِ تحمُّل الأموال وغيرها، أو هيَ جوابرُ لأنها عبادات لا تصح إلا بنيَّة، وليس التقرب إلى الله زجرا، بخلاف الحدود والتعزيرات.(4)

ثم الجوابرُ تقع في العبادات كالتيمم مع الوضوء وسجود السهو للسُّنن، وغير ذلك، وهو كثير في أنواع من العبادات، وفي الحج الذي من أجْلِهِ ذُكرتْ هذه القاعدة هنا، كالشك في حق من ارتكبَ محظورا من محظورات الحج، أو

= التراخي. ولعلَّ كلمة (اذا لم يتصور) كتبتْ خطا ونسخا مكان اذا لم يُصَنْ ويكون المعنى إذا لم يحفظ حق الوالدين وتعرض للضياع عند أداء فريضة الحج، فإنه يقدم الحفاظ على حقهما على القيام بتلك الفريضة، اذا قلنا إن الحج واجب على التراخي على قول. ويدل على ذلك قول القرافي هنا، وكذلك يقدم صوْنُ مال الغير على الصلاة اذا خشِيَ فواته، وهو من باب تقديم حق العبد على حق الله تعالى، وهي مسألة خلاف، وكذلك قول البقوري في اول الفقرة : واختلف في صون مال الغير، من حيث الخلاف في تقديم حقوق العبد على حقوق الله، والعكس. على أن كلمة «اذا لم يتصور» تبقى سليمة العبارة والمعْنَى، حيث إنها موجودة في جميع النسخ الثلاث الموجودة بين لدينا للتحقيق والمقابلة. لهذا الكتاب.

(3) هي موضوع الفرق التاسع والثلاثين بين قاعدة الزواجر، وبين قاعدة الجوابِر. ج.1، ص 213. قال عنه القرافي رحمه الله في اوله : وهاتان القاعدتان عظيمتان، وتحريرهما أن الزواجر تعتمد المفاسد، وأما الجوابر فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفائتة، والزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة، ولا يشترط في حق من يتوجه في حقه الجابر أن يكون آثما...»

(4) زاد القرافي هنا للبيان قوله : (فإنها أي الحدود والتعزيرات) ليست قُرُباتٍ، لأنها ليست فعلا للمزجُورين، بل يفعلها الأئمة بهِمْ.

الدَّم لترك الميقات والتلبية أو شيءٍ من واجبات الحج ما عدا الأركان، وكالعمل في التمتُّع والقِران، وجَبْر الدم بصيام بثلاثة أيام في الحج وسبعة فِي غيره، وجزاء الصيد في الحرم بالمِثْل أو الطعام أو الصيام، والصيد المملوك بذلك، لحق الله تعالى، وبقيمته لحق المالك الآدمي، وهو مُتْلَفٌ واحدٌ جُبِرَ ببَدَلَيْن، وهو من نَوادِرِ المجبورات.

واعْلَمْ أن الصلاة لا تنجبر إلّا بعمل بدني، ولا تجبر الأموال إلا بالمال، ويُجْبَرُ الحج والعمرة بالبدني والمالي معاً ومتفرقين، والصوم بالبدني في القضاء، وبالمالِ في الإطعام.

وأمّا جوابر المال، فالأصلُ أن يُوتَى بعيْن المال مع الإمكان، فإن أتَى به كامل الذاتِ والصفات بَرِئَ مِنْ عهدته، فإن كان ناقصَ الاوصاف جُبر بالقيمة، إلا أن تكون الاوصاف تخلُّ بالمقصود من تلك العين خللاً كثيرا، فإنه يضمن الجُملة عندنا، خلافا للشافعي، ولذلك ضَمن اصحابنا المغصوب للغاصب، إذا ذبح الشاة، أو طحن القمح، أو ضرَب الفضة دراهم، أو شقّ الخشبة ألواحا. وقال الشافعي : بل لهَ أخْذُ عيْن ماله حيث وجده. وعند اصحابنا للغاصب منعُه ممّا وجده من ماله في هذه الصورة. والأوّلُ أنضرُ وأقْربُ (للقواعد). وأمّا إن جاء بها ناقصة القِيمة في بعض المواطن فإنه لا يضمن، وتُجْبَرُ الأموال المثلية بأمثالِها، لأن المِثل أقرب الى ردّ العين الذي هو الأصل في القيمة.

وخولفت هذه القاعدة في صورتين : في لبن المُصرّاة[5] لأجْل اختلاط

(5) الشاة المُصرَّاة (بضم الميم وفتح الصاد المشدَّدة) هي الشاة التي يُتْرك لبنها في الضرع أياما فلا تحلب، فيعظم ضرعها، وتشتد الرغبة فيها لما يظهر عليها من كونها حلوبا، ومثلها البقرة والناقة، وهو تَغْرير من البائع لمشتريها، وهو حرام، ويعتبر عيبا ترد به الشاة عن بيعها. وأصل تحريم هذا البيع والنهي عنه الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : من اشترى شاة مصرَّاة فهو بخير النظريْن بعد أن يحلبها، إن شاء أمسكها، وإن شاء رَدَّها وصاعا من تمر لاسمراء» والسمراء هي الحنطة، ومعنى ذلك أنه إن شاء ردها ورد معها شيئا من غالب قوت بلد البائع بدل اللبن الزائد عن نفقتها إذا كان يعلفها، وهذا هو خيار العيب عند الفقهاء، فليرجع إلى تفاصيل أحكامه في هذه المسألة وغيرها في كتب الفقه والفروع، فإنها استوفت ما يتعلق بهذا الموضوع.

لبن البائع بلبن المشتري، وعدم تمْييز المقدار، فمن غصب ماءً في المعاطش، فإن جماعة من العلماء تضمنه القيمة في محل غرمه.

وأما المنافع فالمحرَّم منها لا يُجبَر، احتقارا لها كالمزمار ونحوه، كما لم تجبر النجاساتِ في الأعيان. واستثني من ذلك مهر المزنِيى بها كَرها، تغليبا لجانب المرأة، فإنها لم تات محرما، والظالم أحقُّ أن يحمَل عليه، ولم يجبرْ اللواط، لأنه لم يقوَّم قط في الشرع، فأشبه القُبْلة والعناق.

وغير المحرّم، منه ما يضمن بالعقود الصحيحة والفاسدة والفوات تحت الأيدي المبطلة، ولا تُضْمن منافع الحُرِّ بحبسه، لأن يده على منافعه، فلا يتصور فواتها في يد غيره. ومنافع الأبضاع تضمن بالعقد الصحيح، والفاسد، والشبهة، والإكراه، ولا تجبر بالفواتِ تحت الأيدي العادية.

والفرق أن قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر، وكثيرها بكثيره، وضمان البضع بمهر المثل، وهو يُستحق بمجرد الإيلاج، فلو جُبِر بالفوات لوجَب مالا يمكن ضَبطه، فضلا عن القدرة عليه، فإن كل ساعة يفوت فيها من الإيلاجات شيء كثير. وأما النفوس فإنها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تذكر في الجنايات.

فرُوعٌ في الزواجر :

الأول : الحنفيُّ إذا شرب يسير النبيذ، قال الشافعي رضي الله عنه : أحُدُّه وأقبَلُ شهادته. وقال مالك : أحُدُّه ولا أقبل شهادته، فالشافعي ومالِك توافقا في الحدِّ، لأنه قد يحْصل درء المفسدة بالحد وإن لم تكن معصية كما الأمْرُ في الزواجر للصبيان والبهائم. وأمّا عدم قَبول الشهادة عند مالِك، فذلك لأنها فتوى بخلاف النصِّ والقياس الجلي والقواعد، فالنَّصُّ : «ما أسكَر كثيره فقليله حرام»،(6) والقياسُ الجلي حمْله على الخمر بجامع الإسكار، والقواعد تقتضي صيانة العقول. والحُكْم الذي يكون على خلاف هذه الأمور ويقضي به القاضي

(6) اخرجه اصحاب السنن عن جابر رضي الله عنه.

ينقَض، فكيف ما لم يتأكد بالحكم. والشافعي رأى أن حكم الله في حقه ما أدى اليه اجتهاده، أو ما أفتاه به إمامُه، او كان مقلدا، فقبِل شهادته.

الثاني، الحشيشة. الاتفاق على منعها،(7) ولكنَّه هل المترتب عليها الحد او التعزير ؟ فيه خلاف، بناءً على أنها مُسكِرة أَو مفسِدة للعقل من غير سُكر، والمَرْضِيُّ عند شهاب الدين رحمه الله أنها مُفْسِدة، وياتي الفرق بينها وبين الخمر من حيث السكر والمفسدة.

فرع مرتَّبٌ : من صَلى بها وهي في جيبه، قيل : إن كانت قد حمصت وسلقت بطلت صلاته، وإلا فلا، وقال شهاب الدين : سألت من يتعاطاها فقال : إن التحميص إنما هو لإصلاح طعمها وتعديلِ كيفيتها خاصة، ويتصور تاثيرها قبل ذلك، قال : فإن كان هذا كذلك، فالصلاةُ باطلة بها مطلقا، هذا إن صحّ أنها مسكرة، وإلَّا فهي لا تفسد الصلاة مطلقا إذا كانت مُفْسدة لا مسكرة، قال : وهو الذي أرتضيه.

الثالث، قال إمام الحرمين : القاعدة في التاديباتِ أنها على قدر الجنايات، فكلّما عظُمت الجناية عظمت العقوبة. فإذا فرِض شخص لا يؤثر فيه التاديب اللائق بجنايته ردعا، والذي يؤثر فيه القتلُ ونحوُه، ولا يجوز أن يكون عقوبة تلك الجناية، بإن هذا الجاني يسْقط تاديبُه مطلقا(8).

---

(7) قال القرافي رحمه الله : اتفق فقهاء أهل العصر على المنع منها، أعْني كثيرها المُغَيِّب للعقل، واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير أو الحد على أنها مسكرة، فإنهم يصفونها بذلك في كتبهم، والذي يظهر لي انها مفسدة على ما أقرره في الفرق بينهما بعد هذا إن شاء الله تعالى. ويقصد به الفرق الأربعين بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرَقِّدات وقاعدة المفسدات (اي للعقل والمزاج). اهـ

(8) زاد القرافي هنا مبينا توجيه ذلك بقوله : أما التاديب المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه، والإيلام مفسدة لا تُشرع إلا لتحصيل مصلحة، فحيثُ لا مصلحة لا تشرع، وأما غيرُ المناسب فلعدم سببه المبيح، فيسقط تاديبه مطلقا، وهو متجه اتجاها قويا.

قــلــت : ومع ذلك لا بد في مثل هذه الحالة من نوع من التاديب بالعقوبة لمثل هذا النوع من الجناة والعصاة، يقدره الإمام، ومن ينوب عنه من الولاة والقضاة في حفظ الأمن ومصالح الناس،

القاعدة الثالثة(9)

الفرق بين ما تتداخل فيه جوابر الحج وما لا تتداخل.

تقدم الفرق بين الزواجر والجوابر من حيث الجملة،(10).

أما الصيد فيتعدد الجزاء فيه لأنه إتلاف على قاعدة الإتلاف، وهو غير متوقف على الإثم، فيضمن الصيدَ عمداً أو خطأً،(11) ويتحد الجزاء عند أبي حنيفة بالتاويل والنسيان والجهل، فلم يوجب عليه شيئا كالواطىء في رمضان ناسيا، وألحقَ الجاهل بالناسي.

والحقُّ أن الجهل يختلف، فمنه ما يكون عذرا كمن وطىء أجنبية يظنها امرأته، أو شرب خمرا يظنها خَـلّاً أو يظنها جُلَّابا ونحوه، فإن الاحتراز من هذا يشق، فعَذَر الشرعُ بهذا الجهل، بخلاف ما يمكن الاحتراز منه كالجهل بما يفسد الصلاة ويُصلحها، الجاهل هنا كالعامد، ولا يعذر الإنسان فيه بجهله، لأنه يُمكنه عِلْمُ ذلك ولا مشقةَ تلحقه، وقد كان في ترك تعلمه ذلك عاصيا.

وضابط ما تتحِدُ فيه الفدية وما تتَعَدَّدُ أنه متى اتحدت النية والمرض ــ الذي هو السبب ــ والزمان، بأن يكون الكل على الفور اتحدت الفدية، ومتى وقع التعدد في النية أو السبب والزمان تعددت الفدية، ويظهر ذلك بالفروع :

قال مالكٌ في المدونة : إذا لبس قَلنسوة لِوَجع ثم نزعها، فعاد إليه الوجعُ فلبسها، إن نزعها مُعْرِضا عنها فعليه في اللبس الثاني والأولِ فديتان. وإن كان

= كالحبس أو الإجلاء أو غير ذلك مما يناسب نوع الجناية، إذ التأديب بالنصح والتوجيه أو لا، وبالزجر والتأديب ثانيا لابد وأن يكون له اثره الإيجابي على الفرد والمجتمع في آن واحد، وقد قال علماؤنا رحمهم الله، إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن... والله أعلم وأحكم.

9) هي موضوع الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخُل الجوابر في الحج، وقاعدة مالا تتداخل الجوابر فيه الحج). ج.2. ص 209

(10) زاد القرافي قوله، والمقصود ها هنا بيان ذلك في الحج خاصة.

(11) قال القرافي هنا : فاشبه (إتلاف الصيد) إتلاف أموال الناس، فإن الإجماع منعقد على تعدد الضمان فيما يتعدد الإتلاف فيه، وأن العمد والخطأ في ذلك سواء، وكذلك ها هنا.

* والجلاب بضم الجيم وفتحها العسل أو السكر عقِد بماء الوَرْدِ، ويطلَق على ماء الْورد.

نزعها ناوياً ردَّها عند مراجعة المرض ففدية واحدة لأجل اتحاد النية والسبَب، ولو لبس الثياب مرةً بعد مرة تاركا[12] لبسها إلى بُرْئِهِ من مرضه فعليه كفارة واحدة لاتحاد النية، وكذلك الطيب يتبع اتحاد النية وتعددها. فإن احتاج في فور واحدٍ لأصناف المحظورات فلبس خفين وقميصا وقلنسوة وسراويل فكفارة واحدة، فإن احتاج إلى خفين فلبسهما، ثم احتاج الى قميص فلبسه، فعليه كفارتان لتعدد السبب. وإن قلّم اليوم ظفر يده، وفي غدٍ ظفر يده الأخرى فعليه فديتان لتعدد الزمان، وإن لبسَ وتطيَّبَ وحلق وقلمَ ظفره في فَوْر واحد، ففدية واحدة. وإن تعددت المَحَالُّ تعددت الفدية. وقال الشافعي : هذه أجناس لا تتداخل كالحدود المختلفة[13].

القاعـدة الـرابعــة[14]

في الفرق بين الميقات الزماني والمكاني، فنقول أولاً :

أثبت الشرع ميقاتا زمانيا، فقال : «الحج أشهُرٌ معلومات»[15]، وذلك شوال وذو القعدة وذو الحجة، وقيل : عشرٌ من ذي الحجة. وأثبت الميقات المكاني فقال : لأهل المدينة ذو الحليفة، ولأهل الشام الجُحفة، ولأهلِ نجْد قَرْنُ المنازل، ولأهل اليمن يَلَمْلَمُ، وقال : هي لهم ولمن أتَى عليهن من غير أهلهن ممّن اراد الحج[16]. وزاد مسلم : ولأهل العراق ذات عرق. وقال مالك : يُكرهُ الاحرام قبل

---

(12) كذا في النسخ الثلاث : ع، وح، وت. (تاركا لبسها)، وعند القرافي : ناوياً لبسها).

(13) لم يعلق الشيخ ابن الشاط بشي على هذا الفرق، كما هو شأنه في أغلبية الفروق.

(14) هي موضوع الفرق السابع والعشرين بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية، ج.1. ص 169.
قال القرافي رحمه الله في اوله : أما المواقيت الزمانية فهي ثلاثة أشهر : شوال، ذو القعدة، وذو الحجة، وقيل : عشر من ذي الحجة، وأصلها الآية الكريمة المذكورة.

(15) سورة البقرة، الآية : 197.

(16) حديث صحيح، أخرجه الامام البخاري ومسلم وغيرهما، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

الميقات الزماني. وقال الشافعي : لا يجوز،(17) فما وجْه الفرق ؟، فقيل : هو — باعتبار، لفظيٌّ، وباعتبار، معنويٌّ.

أما اللفظي فهو أن المبتدأ قد يكون محصورا في الخبر ولابُدَّ، ولا يكون الخبر محصورا — ولابد — في المبتدأ، وهذا كثير، كقوله عليه السلام : «تحريمُها التكبير وتحليلها التسليم». والشفعة فيما لم يُقسَم، فالمبتدأ في هذه محصور في الخبر، وليس الخبر محصورا في المبتدأ. فإذا كان الأمر هكذا، فقوله تعالى : «الحج أشهر»، المبتدأ الذي هو الحج محصورٌ في الميقات، إمّا حصراً يمنع غيره، أو يمنع الكمال في غيره، وأما المكاني فهو المحصور، حيث قال : هُنَّ، فأمكن أن يوجد الحج بدون تلك المواضع.(18).

وأما المعنوي فهو أن الإحرام قبْل الميقات الزماني يُفْضِي إلى طول زمان الحج، وربّما أدّى ذلك إلى فساد الحج، وليس في الإحرام قبل الميقات المكاني طول الحج، فلم يكن وسيلة إلى الفساد.(19)

(17) عبارة القرافي رحمه الله أظهر وبين، حيث قال : قال مالك رحمه الله : يجوز الاحرام بالحج قبل الميقات المكاني والزماني، غير أنه في الزماني يكره قبله، وقال الشافعي رحمه الله : لا يجوز قبل الزماني فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين، إمّا باعتبار الكراهة وعدمها، وإما باعتبار المنع وعدمه، والفرق من وجوه لفظية ومعنوية... الخ.

وقد علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح ظاهر، غير قوله أن مالكا يكره الإحرام قبل الميقات الزماني دون المكاني، فإن المعروف من المذهب الكراهة فيهما معا، فلا يحتاج الى الفرق إلاّ على مذهب الشافعي». اهـ.

(18) قال ابن الشاط معقبا على مسألة حصر المبتدأ في الخبر : القاعدة العربية التي ادعاها القرافي من انحصار المبتدأ في الخبر مختلف فيها، والأصح عدم صحتها، وأن ذلك من باب المفهوم لا من باب المنطوق، فيجري فيه الخلاف الذي في المفهوم، وما أرى الإمامين مالكا والشافعي بنيا عليها، والله أعلم.

(19) زاد القرافي هنا فرقا ثالثا معنويا آخر في هذا الموضوع وهو : أن الميقات المكاني يثبتُ الإحرامُ بعده، فيثبتُ قبله تسوية بين الطرفين، والميقات الزماني لا يثبت الإحرام بعده بأصل الشريعة بل لضرورة، فلا يثبت قبله تسوية بين الطرفين، وهذا فرق بينهما بأن سوينا بينهما، وهو من الفروق الغريبة.

قال ابن الشاط معلقا على كلام القرافي هنا بأن الإحرام قبل الميقات الزماني يفضي إلى الطول الخ) كان يمكن أن يكون ما ذكره القرافي فرقا في مذهب الشافعي، لولا أن الشافعي يقول في مذهبه القديم : إن إحرام المحرم من بلده افضل، استدلالا بقوله ص : من تمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من دويرة أهلك، وقال في الجديد بكراهة الإحرام قبل الميقات، وتأولهُ اهل مذهبه، وعلى تقدير عدم تاويله لا حاجة إلى الفرق، إلا فيما بين الكراهة والمنع إن لم تحمل الكراهة عليه. اهـ.

ولنذكر هنا مسائل.(20)

المسألة الأولى، لِمَ كان رَمْي الجمرة تحللا عن شيء دون شيء، وطوافُ الإفاضة تحللا أكبر، فنقول :

من حيث إن الإحرام يمنع إلقاء التفث والصيد، والطيبَ والنساء وسائر الترفهات، ثم إن رمْي جمرة العقبة نِدبَ المحرم فيه إلى إلقاء التفثِ وهو الحلاق، فلم يصِح أن يكون مندوبا إلى البعض دون البعض، فجاز له ذلك بأجمعه وما هو في بابه، وبَقِيَ الإحرام على بابه فيما عدا ذلك، وهو المنع من الصيد والنساء والطيب حتى ياتي بالطواف.

المسألة الثانية، لم كان، إذا اختلطت هدايا رفقة فنحر كل واحد هدي صاحبه، أجزأ ذلك عن صاحبه، واذا اختلطت ضحايا قومٍ، فذبح كل واحد منهم أضحية صاحبه لم يُجْزِ، والكُلُّ فدية ؟

فالجواب أن الهدي قد وجب بالتقليد والإشعار،(21) فأَجْزَأَ ذلك عن صاحبه متى نحَرَه غيرُه لأنه قد وجب، والأضحية لا تجب إلا بالذبح، فلم يجُزْ أن يذبحها غير صاحبها، لأنه يحتاج أن يقصد بها القربة حين الوجوب. فعلى ذلك أنه لو شاء بعد شراء الأضحية أن يبدلها بغيرها كان ذلك له، ولا يجوز له أن يبدل الهدي بغيره بعد التقليد، وفي الأضحية خلاف.

---

(20) هذه المسائل مما أضافه الشيخ البقوري رحمه الله إلى هذا الفرق.

(21) التقليد والإشعار كلمتان تتعلقان بالهدي في الحج، وهو ما يُهْدَى من النعم الى الحرم تقربا الى الله تعالى، لينتفع به بعد الذبح الفقراء والمساكين في الحرم وغيره. قال الله تعالى في سورة الحج : «والبُدْنَ جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير» وهذا الهدي إما أن يكون واجبا أو مستحبا كما هو مفصل في كتب الفقه :
والتقليد هو أن يُجْعَل في عنق الهدْي قطعة جلد ونحوها ليُعرف بها أنه هدي، والإشعار مصدر أشعر بمعنى أعلم ــ وأخبر، والمراد به في هدي الحاج ومعناه أن يُشق احد جنبي سنام البدنة أو البقرة إذا كان لها سَنام (أي ذروة) حتى يسيل دمها، ويجعل ذلك علامة على كونها هديا، فلا يتعرض لها بشيء.

المسألة الثالثة، لم كان الافضل في الهدايا الإبلُ، وفي الضحايا الغنمُ، والكل ذبح قربة ؟ فالجواب أن المقصد في الهدايا كثْرة اللحم، وفي الضحايا طيبه.

المسألة الرابعة، لم لَمْ يُوكَلْ من هدي التطوع إذا عطب قبل محلّه، ويوكل الهدي الواجب، والكل هدْي ؟ فالجواب أن هدي التطوع يتهم أن يكون نحرَه لياكل منه، وادَّعى عطَبَهُ قبل محله، وهو لا يتهم في غيره، والله أعلم.

الجهـــاد

وفيـه أربـع قـواعـد :

القاعـدة الأولـى(1) :

لِمَ صحّ أخْذُ الجزية من الكفّار علَى أن يتمادَوْا على كفرهم، ولَمْ يصحّ أخذُ شيء من الفاسقين على أن يقَرّوا على الزنى ويتمادَوْا عليه، ومَفْسَدَةُ الكُفرِ أشدُّ من مَفسدة الزنى ؟.

وقد طَعَن بعض الطاعنين على أخذ الجِزْية، فقال : شأن التشريع درء المفسدة العظمى بإيقاع المفسدة الدنيا وتفويت المصلحة، ومفْسدة الكفر تُرْبي(2) على مصلحة أخذ المال الماخوذ في الجزية من الكُفّار، بل على جملة الدنيا وما فيها.

والجواب عن هذا السؤال، وهُوَ إبداء الفرق بين القاعدتين، أنَّ إقرار الكافر على الكفر ما كان القصدَ الأكبر بذلك بعْد أخذ المال، بل ليقع إسلامُ ذلك

(1) هي موضـوع الفرق السابـع عشر والمائـة بين قاعدة أخذ الجزية على التمادي على الكفر فيجوز، وبين قاعدة أخذِ الأعواض على التمادي على الزنى وغيره من المفاسد فإنه لا يجوز إجماعا ج 3. ص 9.

وموضوع الجهاد في سبيل الله، وفضله وثوابه عند الله ورد ذكره في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتوسع علماء التفسير والحديث والفقه في أحكامه المتعددة، كما أن الجزية ورد ذكرها في قوله تعالى : «**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يَدينون دينَ الحق من الذين أوتوا الكتابَ حتَّى يُعْطوا الجزية عن يَدٍ وهم صاغرون**» سورة التوبة. الآية 29.

والجزية وأحكامها تابعة لأحكام الجهاد، ولذلك تكلم عنها كذلك علماؤنا رحمهم الله، وتناولوها بشيء من البيان والتفصيل سواء في كتب التَّفسير أو الحديث أو الكتب الفقهية والأحكام السلطانية.

(2) كذا في نسختي ع، وح، وعند القرافي، وفي نسخة ثالثة يربو، من الفعل الثلاثي ربا، بمعنى زاد ونما، وقد جمعتهما الآية الكريمة في قول الله تعالى في تحذير الناس من الربا : «وما آتيتم من ربا لتربُوا في أموال الناس فلا يربو عند الله، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم الـمُضْعِفون». سورة الروم. الآية 39

الكافر في غير ذَلك الوقت، فَهُوَ أَوْلى من قَتْله، فإن قتْلَهُ يوقعه في الهلكة الدائمة قطعاً، وبقاؤه يُقي الطمع فيه، عساه أن يرجع فيسعَدَ، وإن هو مات على الكفر فقد يخرُج من ظَهره، ولو على بعدٍ، من يومن بالله، والسَّبَبُ لإيجَادِ من يومن بالله ولوْ بأي وجْه كان، من أعظم المصالح، وأخذ المال منه ما كان إلا لينبعثَ بذلك الذل إلى الإيمان ويفارق الكفر.[3]

القاعـدة الثانيـة[4]

الفرق بين ما يوجب نقض العهد وما لا يوجبه.

إعْلم أنّ عقد الجزية موجب لعصمة الدماء وصيانةِ الأموال والأعْراضِ، وذلك العقد يحصل لهم بشروط يشترطها عليهم، مضت سنة الخلفاء الراشدين بها، وهي مستفادة من قوله تعالى : «**حتَّى يُعْطو الجزْية عن يدوهُمْ صاغرون**». وقد ذكر ابن حزم في مراتب الاجماع أشياء،[5] وهي : أن يعطُوا أربعة مثاقيل ذهَبا في انقضاءِ كل عامٍ قمري، صَرْفُ كل دينار اثنا عشر درهما، وأن لا يُحْدِثوا كنيسة ولا بِيَعاً ولا دِيراً ولا صَومعة، ولا يجدّدوا ما خرب منها، ولا يمنعوا المسلمين من النزول في كنائسهم وبيعهم ليلا أو نهارا، ويُوسعوا أبوابها للنازلين ويُضيفوا من مرّ

(3) عبارة القرافي هنا أبْين وأوسع، وهي قوله : بيانه (أي وجه الجواب عن السؤال) أن الكافر إذا قُتِلَ انسدّ عليه باب الإيمان، وباب مقام سعادة الجنان، وتحتّم عليه الكفر والخلود في النيران وغضب الديان، فشرع الله تعالى الجزية رجاء أن يسلم في مستقبل الأزمان، لاسيما مع اطلاعه على محاسِن الإسلام، والإلتجاء إليه بالذُّل والصغار في أخذ الجزية، فإذا أسلم لزم من إسلامه إسلام ذريته فاتصلتْ سلسلة الإسلام من قِبَله بدلا عن ذلك الكفر، وإن مات على كفره ولم يُسْلم فنحن نتوقع إسلام ذريته المخلفين من بعده، وكذلك يحصل التوقع من ذرية ذريته إلى يوم القيامة، وساعة من إيمان تعدل ساعة من كفر. إلى آخر ما قاله القرافي رحمه الله في هذا الفرق.

(4) هي موضوع الفرق الثامن عشر ومائة بين قاعدة ما يوجب نقض الجزية، وبين قاعدة ما لا يوجب نقضها، ج. 3. ص. 11.
وقد اطال فيه القرافي، ولم يعلق عليه ابن الشاط بشيء رحمهما الله.

(5) عبارة القرافي هنا : قال ابن حزم في مراتب الاجماع : الشروط المشترطة عليهم أن يعطوا اربعة مثاقيل ذهبا في انقضاء كل عام قمري، صرف كل دينار اثنا عشر درهما... الى آخر ما هو مذكور عند القرافي واليقوري نقلا عن ابن حزم رحمهم الله جميعا.

بهم من المسلمين، ويُقَدِّموا لَهُمْ في المجالس، ولا يتشبهوا بهم في شيء من ملابسهم، ولا فرقِ شعورهم، ولا يتكلموا بكلامهم، ولا يتكنوا بكُناهم، ولا يركبوا على السروج، ولا يتقلدوا شيئا من السلاح،، ولا يحملوه مع أنفسهم ولا يتخذوه، ولا ينقشوا خواتمهم بالعربية، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يطرحوا في طرق المسلمين نجاسة، ويخفون النواقيس وأصواتها، ولا يظهرون شيئا من شعارهم، ولا يتخذون من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، ويرشدون المسلمين، ولا يُطلعون عليهم عدوا، ولا يضربون مسْلما، ولا يسبون أحدا من الانبياء عليهم السلام، ولا يظهرون خمراً(6)، ولا نكاح ذات محرم، قال : فمتى أخلّوا بواحدٍ من هذه الشروط اخْتُلف في نقض عهدهم، وقَتلهم وسبْيهم، وأخذِ أموالهم..

قال شهاب الدين رحمه الله : بعْضُ ضَعَفة الفقهاء قال : هي شروط، وفقْدُ شرط واحد كفقد جميعه، فمتى أخل بشرط من هذه فقدْ نقض العهد.(7) والذي عليه الجمهور : مالك، وأبو حنيفة والشافعي، واحمد بن حنبل، أن الشروط ليست على السواء، كما الأمر في تكاليف المسلم، فبعضُها إن أخل به يوجبُ له الكفر، وبعضها يقال إنها كبائر ولا نقضي بكفره، وبعضُها يقال : هي صغائر، فكذلك الذمي، عقد الجزية عليه تنقسم شروطه إلى ما ينافيه كالقتال والخروج عن أحكام السلطانِ، وإلى ما لا ينافيه، وبعضُه هو كالكبيرة بالنسبة إلى الإسلام، كسَبِّ المسلم أو إظهار الترفّع عليه، وبعض آخرُ دون ذلك.

---

(6) قال محقق كتاب الفروق : «الصواب في الكلمات الخمس حذف النون»، ووجْه ذلك اعتبار كون تلك الأفعال كلها معطوفة على الفعل الأول المنفي المنصوب بأن.

(7) عبارة القرافي هنا : «واعلمْ أن الجمهور من مذاهب العلماء كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم لا يروْن النقض بالإخلال بهذه الشروط كيف كان، بل بعضها يوجب النقض، وبعضها لا يوجب، وقد سبق إلى خاطر الفقيه أن المشروط شأنه الانتفاء عن انتفاء أحد شروطه ولو كان ألْف شرط، إذا عدم واحد منها لا يفيد ما عداه كما يجده في شرائط الصلاة والزكاة وغيرهما إن عدم شرط واحدٌ عدم جميع الشروط، فلذلك يخطر لضعفة الفقهاء أن شروط الجزية ينبغي أن تكون كذلك، وليس الأمر كذلك، وأن قاعدة ما يوجب النقضَ مخالفة لقاعدة ما لايوجبه، فإن عقد الذمة عاصم للدماء كالإسلام، وقد ألْزم الله تعالى المسلم جميع التكاليف في عقد إسلامه كما ألزم الذمي هذه الشروط في عقد أمانه.

وطريقة الجمهور أن الشروط ثلاثة أقسام : منها ما اتفقوا على أنه موجب لمنافاة عقد الذمة، كالخروج على السلطان، ونبْذ العهد، والقتال بانفرادهم أو معَ الأعداء ونحو ذلك، ومنها ما اتفقوا على أنه لا ينافيه كركوب الخيل وترْكِ ضيافة المسلمين ونحو ذلك، وقسم ثالث، اختلف فيه، هل يلحق بالقسم الأول فينقض، أو بالثاني فلا ينقض. من ذلك إذا أظهروا معتقدهم في المسيح عليه السلام أو غيره أدبناهم، ولا ينتقض العهد بذلك. وزِناهم بالمسلمة، إن كان كرها نقض العهد بذلك، وإن كان طوْعاً فلا ينقض العهد بذلك عند مالك. وينتقض عند ربيعة وابن وهْب. فإن غرها بأنه مسلم وتزوجَها فعن ابن نافع ينتقض.

قال التونسي من أصْحابنا : لمْ يجعل مالك القتل في الحِرابة نقضا، وهو يقول : غصْبُ المسلمة وقهرها على الوطء نقض، قال : وهو مشكِل، إلّا أن يكون العقد اقتضاه، قال ابن القاسم : إن كان امتناعهم من الجزية لظلم من الإمام أو غيره رُدُّوا إلى ذمتهم. وقال الداودِي : إن كان خروجهم من ظلم فهو نقض، لأنهم لم يعاهدوا على أن يَظلموا من ظلمهم. وروي عن عمر رضي الله عنه أن ذِمّياً نخس بغلا عليه مسلمة فوقعت، فانكشفت عورتها، فأمر بصلبه في ذلك الموضع، وقال : إنما عاهَدْناهم على إعطاء الجزية عن يدٍ وهو صاغِرون.

ثم إذا قلنا : نقتُلُهم — إذا حارَبُوا — ونسبي نساءهم، هل يُفْعَلُ بالضعفاء الذين يُعْلم أنهم خرجوا معهم لأنهم مغلوبون كذلك، أو لا ؟، استثناهم ابن القاسم، ولم يستثن أصْبَغُ أحَداً. قال المازري، وينتقض عهدُهُم إذا صاروا عيْناً للْحَرْبِيّين علينا.

القاعدة الثالثة :(8)

ما الفرق بين البِر والتودد حتى أُمِرْنا بِبِرّهم، ونُهينا عن التودد لهم ؟ فنقول :

(8) هي موضوع الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة بر أهل الذمة، وبين قاعدة التودد لهم». ج.3.ص. 14. لم يعلق عليه بشيء الفقيه ابن الشاط رحمه الله.

إنا لمّا عاهدناهم حسُن بنا أن لا نضيعهم، وأن نلطُف بهم، وأن نوقع معهم الأخلاق الجميلة لا خوفا منهم ولا تعظيما لهم، ثم نستحضر مع ذلك في قلوبنا عداوتهم لنا ولنبينا حتى لا نودهم ضرورةً، كما اتفق لأبي الوليد الطرطوشي حيث رأى وزيرا من الرهبان للخليفة قد أجلسه بإزائه، فقال رضي الله عنه :

يا أيهـا الملـك الذي جـودُه   يطلبـه القاصـد والراغـبُ

إن الـذي شَرُفْـتَ من أجلـه   يزعُـمُ هذا أنـه كـاذبُ

فاشتد غضبُ الخليفة عند سماع الأبيات، وأمَر بالراهب فسحب وضُرب وقُتل، وأقبل على الشيخ أبي الوليد وأكرمه وعظمه بعد عزمه على أذيته. وهذا الخير بسبب استحضاره بغض الراهب للنبي عليه الصلاة والسلام(9).

ورُوي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقول في أهل الذمة : أعينوهم ولا تظلموهم، فظهر أن الإحسان إليهم لا يخالف بغضهم، وأن ودَّهمْ غيْرُ بِرِّهِم.

(9) وعبارة الإمام القرافي رحمه الله في اول هذا الفرق كما يلي :
إعْلَمْ أن الله تعالى منعَ من التوددِ لأهل الذمة بقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق» الآية الأولى من سورة الممتحنة. فمنع الموالاة والتودد. وقال في الآية الأخرى : «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرُّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين»، وقال في حق الفريق الآخر : «إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تَوَلَّوْهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون» سورة الممتحنة. الآية 9. وقال صلى الله عليه وسلم : «استَوْصُوا بأهل الذمَّة خيْرا»، فلابد من الجمع بين هذه النصوص، وإن الإحسان لأهل الذمة مطلوب، وإن التودد والموالاة منهي عنهما، والبابان ملتبسان فيحتاجان إلى الفرق.
وسِرُّ الفرق أن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم، لانهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام. فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوءٍ أو غِيبَةٍ في عرض أحدهم، أو نوع من انواع الإذاية، أوْ أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسوله ﷺ وذمة الإسلام.
وكذلك حكى ابن حزم في مراتب الإجماع له أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلدَنا يقصدونه وجبَ علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموتَ دون ذلك، صونا لمن هو في ذمة الله وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة، وحكى في ذلك إجماع الأمة. فعقد يؤدي إلى تلف النفوس والأموال، صونا لمقتضاه عن الضياع، إنه لعظيم.
وإذا كان عقد الذمة بهذه المثابة تعيَّن علينا أن نبرهم بكل أمر لا يكون ظاهره يدل على مودات القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر.

القاعدة الرابعة :(10))

نقرر فيها الفرق بين عقد الجزية وغيره من العقود التي يحصل بها(11) التأمين والأمن، فنقول :

---

(10) هي موضوع الفرق الثالث والعشرين والمائة بين قاعدة عقد الجزية وبين قاعدة غيرها مما يوجب التأمين، ج 3 ص 23. ولم يعلق ابن الشاط بشيء على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق.
قال القرافي رحمه الله في أوله : وهو (أي ما يوجب التأمين) إما المصلحة أو الأمان. والجميع يوجب الأمان والتأمين، غير أن عقد الجزية يكون لضرورة ولغير ضرورة، لأن الله تعالى إنما أوجب القتال عند عدم موافقتهم على أداء الجزية، لقوله **«حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»** فجعل القتال مغَيّىً إلى وقت موافقتهم على أدائها، ولا يعقده إلا الإمام، ويدوم للمعقود لهم ولدراريهم إلى قيام الساعة، إلا أن يحصل للعقد ناقض كما تقدم، وأنه ليس رخصة على خلاف القواعد، بل على وفق القواعد كما تقدم بيان ذلك.

(11) كذلك في نسخة لترتيب الفروق، وهو الصواب والتعبير السليم. وفي كل من نسختي ع، و ح. الذي يحصل به التأمين، وهو غير صواب، لأن اسم الموصول نعت لكلمة العقود التي هي جمع تكسير، لغير العاقل، وكل جمع من هذا القبيل يعتبر مؤنث المعنى والتعبير، وإليه يرمز المرتجز القائل :

إن قومي تجمعوا وبقتلي تحدثوا
لا أبالي بجمعهم كل جمع مؤنث

والجزية في نظر الفقهاء وتعريفهم لها هي : ضريبة سنوية على أهل الذمة يقدر الإمام الخليفة قيمتها، وتفرض على الرجال البالغين الأقوياء، فلا جزية على صبي، ولا زائل العقل، ولا امرأة، ولا فقير عاجز، ولا شيخ فان ولا أعمى ومن في معناهم من الضعفاء العاجزين، كما يعفي منها من يحارب ويقاتل مع جيش المسلمين. والجزية بالنسبة لأهل الذمة، في مقابلة زكاة الأموال عند المسلمين، وذلك ما جعل كثيرا من كتب الفقه تذكرها بجانب الزكاة.

وكما أن لأهل الذمة حقوقا بمقتضى عقد الجزية، فإن عليهم واجبات بمقتضى نفس العقد، وذلك باحترام الإسلام والمسلمين ومراعاة شعورهم، وعدم التنقيص من الإسلام وكتابه القرآن المبين، ونبيه الكريم، وعدم الدعوة للعقائد المخالفة للاسلام، وعدم التظاهرة بتناول المحرمات من خمر وخنزير، وعدم بيعهما للمسلمين. وعلى هذا الأساس من عقد الجزية وما يستوجبه من حقوق وواجبات يقوم التساكن بين أهل الذمة والمسلمين.

وهناك الخراج، وهو ضريبة تفرض على رقبة الأرض، ويقدر الإمام قيمتها، كما فرض عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أهل الذمة ضريبة تجارية مقدارها نصف العشر في مال التجارة في حال انتقالهم من بلد إلى بلد.

عقد الجزية وعقد الصلح وعقد الأمان، هي وإن استوت في إعطاء الأمان، فهي تفترق من حيث إن الجزية ليست إذا أخذناها منهم رخصة من حيث إحتياجنا للمال، بل لما قدمناه من المصلحة العظيمة من رجاء إسلامهم.

وأما الصلح والأمان فما يكون إلا رخصة(12). وأيضا فالصلح والأمان يكونان للمال، والجزية لا بد فيها من أخذ المال.

ثم الأمان قد يكون من آحاد المسلمين إذا كان تأميناً لواحد أو قليل، وأما التأمين للجيش فليس إلا للأمير لرخصة(13)، ولما رأى في ذلك من مصلحة.

وأيضاً وقع الفرق بأن شروط الجزية مضبوطة من حيث قوله تعالى : «**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**». وقد تقدم ذكر ابن حزم لها، وشروط الصلح مختلفة بحسب ما يظهر للامام في ذلك الوقت من المصلحة. وأيضاً فالجزية لا أمد لها، والصلح له أمد محدود. وأيضاً فالجزية توجب علينا الذب عنهم وطرد عدوهم عنهم. وأهل الصلح هم لنا كالأجانب، إلا أن يّشترط في الصلح ذلك.

قلت : ولنذكر هنا مسألتين فقهيتين، بينهما اشتباه، ثم وقعت المخالفة في الحكم(14).

المسألة الأولى، قال ابن القاسم : إذا دخلت المرأة من أهل الحرب إلينا بأمان فأسلمت فولاؤها للمسلمين، فإن سبي أبوها بعد ذلك جر ولاء ابنته إلى معتقه.

وقال : إذا أعتق المسلم لنصراني(15) فلحق بدار الحرب ناقضا للعهد ثم سُبي، فأعتقه من صار إليه، فإنه يكون ولاؤه للذي أعتقه أخيرا، وينتقل عن الأول،

(12) كذا في النسخ كلها : (فما يكون) بالإفراد، ويظهر أن الأنسب والصواب أن يقال : (فما يكونان) بالتثنية كما هو في العبارة الموالية بعد هذه.

(13) كذا في نسخة ع، و ح : لرخصة بالتنكير. وفي نسخة ثالثة للرخصة بالتعريف.

(14) هاتان المسألتان مما أضافه الشيخ البقوري رحمه الله وألحقه بكتاب أستاذه القرافي رحمهما الله جميعا.

(15) النصراني : ثابتة في ع، ونسخة ثالثة، ساقطة في نسخة ح.

وفي كلا الموضعين قد ثبت الولاء، فالفرق بينهما أن ولاء الابنة كان للمسلمين لعدم من يستحقه من جهة القرابة، فلما وجد ذلك انتقل إليه. والنصراني لما سبي بعد عتقه بطل عتقه الذي كان من المسلم الاول، وصار كأنه عبد لم يعتق قط، فإذا أعتقه الثاني كان الولاء له.

المسألة الثانية، إذا أسلمت أم ولد الذمي، ثم أسلم الذمي بعدها كان أحق بها، ما لم يحكم ببيعها أو عتقها على الخلاف، ويعود الولاء إليه. وإذا أسلمت جارية الذمي، فوطئها بعد الإسلام فحملت، ثم أسلم، كانت كالتي قبل الإسلام، ولا يعود إليه الولاء، وكلتاهما أم ولد الذمي.

فالفرق أنها إذا حملت قبل الإسلام في الكفر، فقد ثبت وجود حرمة الاستيلاد في حالة يثبت له عليها الولاء فيها، فترجع إليه إذا أسلم، وليس كذلك إذا أولدها بعد الاسلام، لأن الاستيلاد حصل منها في حالة لا يصح أن يثبت له عليها ولاء، فلذلك لم يثبت له عليها ولاء إذا أسلم.

الــذكــاة

قاعدة واحدة[1]

قال مالك في المدونة : لا بأس بأكل الحيات إذا ذكيت في موضع ذكاتها، فيجوز أكلها حينئذ لمن احتاج إلى ذلك، وأشار صاحب الجواهر[2] إلى أنها تذكى كما يذكى الصيد. وظاهر قوله : أنها لأجل العجز عنها[3] إذا جرحت في أي موضع كان من جسدها جاز تناولها عند الحاجة إليها[4]، ولم يطلق مالك هذا الاطلاق، بل قال : إذا ذكيت موضع ذكاتها، ولم يقل : إذا ذكيت مثل الصيد. والسبب في ذلك أن ذكاة الحيات لا يحكمها إلا طبيب ماهر.

وصفة ذلك على ما اختاره المتأخرون من الأطباء، إذا أراد استعمالها في الترياق[5] الفاروق أو في غير ذلك أن يمسك برأسها وذنبها من غير عنف، حذراً من أن يحصل لها غيظ فيدور السم في جسدها، فإذا أُخذت كذلك ثنيت على مسمار مضروب في لوح، ثم تضرب بآلة حادة كالقدوم الحاد مثل الموسي ونحوها من الآلات الحادة الرزينة، وهي ممدودة على تلك الخشبة، ويقصد بتلك الضربة آخر الرقبة من جهة رقبتها وذنبها، فإن بين وسطها ورأسها مقدارا رقيقا، وبين ذنبها ووسطها مقدارا رقيقا، فيتجاوز ذلك الرقيق في الجهتين، ويوصل المقدار الغليظ الذي في وسطها، فلا يترك غيره، ويحاز الرقيقان إلى جهة الرأس والذنب، ويقطع

---

(1) هي موضوع الفرق التاسع والثلاثين والمائة بين قاعدة ذكاة الحيات، وقاعدة ذكاة غيرها من الحيوانات، ج. 3، ص 89. لم يعلق عليه الفقيه ابن الشاط بشيء.

(2) هو عبد الله بن نجم بن شاس الفقيه المالكي، صاحب الكتاب الفقهي الجليل : (الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة).

(3) كذا في نسختي ع، و ح. وكذا عند القرافي في الفروق، أنها لأجل العجز عنها. والذي في نسخة ثالثة للترتيب : وظاهر قوله : لأجل العجز عنها أنها إذا جرحت، بتأخير كلمة أنها

(4) زاد القرافي هنا قوله : «وهو سبب لهلاك متناولها»، ولم يطلق مالك هذا الاطلاق.

(5) الترياق، دواء يدفع به السموم.

جميع ذلك في فور واحد بضربة واحدة وجيزة، فمتى بقيت جلدة يسيرة لم تنقطع مع الجملة قتلت آكلها، لأن السم حينئذ يجري من جهة الرأس والذنب في تلك الجلدة اليسيرة الى بقية جسدها الذي هو الجزء الغليظ بسبب ما يحدث لها من الغضب عند الاحساس بألم الحديد.

وهذا هو معنى قول مالك : موضع ذكاتها، فهذا هو الفرق بين ذكاتها وذكاة غيرها من الحيوانات(6)، فشرعت فيها هذه الذكاة هكذا للسلامة من سمها، لا لأن يخرج منها دم عند ذكاتها، إذ لا يخرج منها أصلا. وشرعت الذكاة في غيرها من الحيوانات لاستخراج الفضلات المحرمات من أجسادها بأسهل الطرق على الحيوان. ولاعتبار أسهل الطرق كان النحر في بعضها والذبح في بعضها وجواز الأمرين في بعض آخر(7).

(6) قال القرافي هنا رحمه الله : فهذا فرق من جهة صفة الذكاة، وفيها فرق آخر من جهة المعنى وهو أن الذكاة شرعت فيها لأجل السلامة من سمها، ولا يكاد يخرج منها دم عند ذكاتها البتة، وإنما المقصود السلامة من سم رأسها وذنبها، ولذلك تذكى من وسطها.

(7) قال ابن رشد أبو الوليد الجد في المقدمات رحمه الله في هذه المسألة :

«وما يذكى على أربعة أقسام : قسم ينحر ولا يذبح، وهي الابل بجميع أصنافها، وقسم يذبح وينحر، وهي البقر وما جرى مجراها، وقسم يذبح ولا ينحر وهو ما سوى الابل والبقر مما له دم سائل (أي كالغنم والمعز، والطيور من الدجاج والحمام وغيرها)، وقسم تصح ذكاته بغير الذبح والنحر، وهو الصيد في حال الاصطياد، وما ليس له دم سائل. ثم ذكر الخلاف فيمن ذبح ما ينحر، أو نحر ما يذبح من غير ضرورة، هل لا يؤكل، سواء كان ساهيا أو متعمدا، وهو قول الإمام مالك رحمه الله في كتاب ابن المواز، وهو ظاهر المدونة، وقيل يكره أكله الخ»، أو يؤكل مطلقا، سهوا أو عمدا، وهو قول أشهب.

وقد جمع الشيخ خليل بن اسحاق المالكي رحمه الله في باب الذكاة من مختصره الفقهي تعريف الذكاة، وأنواعها وشروط المذكي، فقال : (الذكاة قطع مميز يُنَاكَح تمام الحلقوم والودجين من المقدم بلا رفع قبل التمام، ومن النحر طعن بلبة).

ومعنى قوله يناكح بفتح الكاف، أي يجوز التزوج منه ومصاهرته، لكونه مسلما، أو لكونه من أهل الكتاب : (اليهود والنصارى)، وبذلك يخرج غير المسلم، وغير الكتابي، وهو المجوسي فلا تؤكل الذبيحة بذكاته ابدا. قال الله تعالى في ذلك خطابا لعباده المؤمنين : «اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حِل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان». والمراد بالطعام المباح لنا منهم هو ذبيحتهم التي يذبحونها كما ذكره المفسرون.

وعلى هذا التعليل فلا ذكاة في الجراد لأنه لا دم فيه، وكذلك سائر ما ليس له نفس سائلة. ومن يقول : العلة في الذكاة أن يحصل زهوق الروح سريعاً، يقول بذكاة ذلك كله، وهذا هو مشهور مذهب مالك رحمه الله، ومن لاحظ قاعدة أخرى وهي إلحاق النادر بالغالب أسقط ذكاة ما يعيش في البر من دواب البحر، وهو مشهور مذهب مالك أيضا. قال ابن وهب : ومن لاحظ أن ميتة البحر على خلاف الاصل، لقوله عليه الصلاة والسلام : «أحلت لنا ميتتان ودمان(8)» لم يسقط الذكاة من هذا النوع، وياخذ بقوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة»، ويجري الخلاف ايضا على قاعدة اخرى، وهي : العام إذا ورد على سبب خاص هل يحمل على عمومه أو يُخَص بذلك السبب؟ ولا شك أن السبب هو الميتة التي كانوا يأكلونها من الحيوان البري، ويقولون : تاكلون ما قتلتم، ولا تأكلون ما قتل الله.

ذكر شهاب الدين رحمه الله هاهنا مسألة، فقال :

قال صاحب البيان(9) : قال ابن القاسم : الدابة التي لا يؤكل لحمها اذا طال مرضها، أو تعبت من السير في أرض لا علف فيها ذبحها أولا من قفاها لتحصل راحتها من العذاب، وقيل : تُعْقَر، لئلا يغري الناس بذبحها على أكلها.

وقال ابن وهب : لا تذبح ولا تعقر، لنهي النبي عليه الصلاة والسلام عن تعذيب الحيوان لغير مأكله.

ثم قال :

---

(8) تمامه، فأما الميتتان فالسمك والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال. رواه ابن ماجة والحاكم، وصححه. فيكون هذا الحديث تبيينا وتخصيصا للآية الكريمة، وهي قوله تعالى في سورة الانعام : «حرمت عليكم الميتة والدم».

(9) صاحب البيان هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد) القرطبي المالكي المتوفى سنة 520 هـ من أكبر مؤلفاته : كتابه الفقهي الجليل، المسمى «البيان والتحصيل»، وقد طبع مؤخرا طبعة جيدة في عدة أجزاء بتحقيق من بعض أفاضل العلماء، وعلى رأسهم الدكتور محمد حجي، فجزاهم الله خيرا عن العلم والعلماء وخدمته بصفة عامة، وعن خدمة الفقه المالكي بصفة خاصة..

فرع مرتب : إذا تركها صاحبها فأعلفها غيره، ثم وجدها، قال مالك : هو أحق بها لأنه مكره على تركها ويدفع ما أنفق عليها. وقيل : هي لعالفها، لإعراض المالك عنها.

ثم قال : وما ذكرناه من القصد إلى استخراج الدم بسهولة، يتصور في غير المصيد، وأما الوحش فلا يتصور ذلك فيه، فدعت الضرورة فيه الى ترك ذلك وإخراج دمه بأي شيء أمكن، من سهم أو جارح، وإخراجه بالسهم في الرتبة الثانية للذكاة، لأن الدم يخرج، ولكن لا بسهولة، وأخذه بالجارح، وأكله من قتله، في الرتبة الثالثة[10].

---

(10) وأصل إباحة الاصطياد بالسهم والجوارح من السباع والطير، ودليله قول الله تعالى خطابا للمؤمنين : «**يسألونك ماذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات، وما علَّمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله، فكلوا مما أمسكن ذلكم واذكروا اسم الله عليه، واتقوا الله، إن الله سريع الحساب**»، سورة المائدة : الآية 4.

ومن ذلك حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه قال : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن صيد البازي، (اي الصيد به)، فقال : ما أمسك عليك فكل». رواه الإمام الترمذي رحمه الله، وفيه احاديث اخرى صحيحة يرجع اليها من اراد التوسع في ذلك.

والمعنى المفهوم من الآية الكريمة والحديث النبوي الشريف أن الصيد يحل بكل سبع له ناب قوي يعدو به، كالكلب مثلا، وبكل طير له مخلب قوي يجرح به إذا تعلم الصيد كالبازي، والصقر، بحيث إذا أُرْسِلَ ذهب وإذا طُلِب رجع. وإذا صاد في أول الأمر لا ياكل منه شيئاً، لكن إذا فعل ذلك ثلاث مراتٍ فأكثر، وتعلم، كان الجارح من الكلب أو الطير معلَّما (بفتح اللام) وحل حينئذ قتيله من الصيد المصطاد المباح.

الأطعمة

قاعدة واحدة(1)

القصد من هذه القاعدة التفريق بين سباع الوَحْشِ وسباع الطير حتى كان التغليظ والتشديد في سِباع الوحش أكثر، فقيل بتحريم لحمها وبكراهة لحم سباع الطير، هذا على قول، فأقول :

إن الأغذيةَ لما كانت تُكْسِب المغتذي بها صفةً من صفات ذلك الحيوان الذي اغتُذي به، وكانت القساوة في سباع الوحْش أقوى مما هي في سباع الطيْر بكثير، فحسْبُك ما ترى من وثوب الأسد وغيْره من الحيوان الذي يفترس حيوانا آخر، حيث يَكْسِر أعضاءه بغير رفق في ذلك لحاجة له ولغير حاجة، فلما كان الأمر على هذا قضي بتحريمها، خوفا من اكتساب القساوة التي طُبعَتْ عليها، وسباع الطير لما كانت دون ذلك، من الفقهاء من رأى عدم اعتبار ذلك لخفَّتِها، فقال بجواز أكْلها، ومنهم من فر من ذلك ولو كان يسيرا، فقال بعضهم بالتحريم، وقال آخرون بالكراهة. وأمْر الأخلاق تَسْري من حيث الأغذية معلوم.

وممّا يقال : إن العرب سَرَى إليها الكرم والحِقد من أكل لحم الإبل، والفُرْس إكتسبت القساوة من اكْل الخيل، والافرنج اكتسبت عدم الغيرة من أكل الخنزير، والسودان أفادها الرقص أكل القِرَدة، والله تعالى أعلم.

(1) هي موضوع الفرق الثامن والثلاثين والمائة بين قاعدة تحريم سباع الوحش وبين قاعدة تحريم سباع الطير. ج.3. ص 97. لم يعلق عليه بشيء، الشيخ ابن الشاط رحمه الله.
قال عنه الإمام القرافي رحمه الله في أوله : إعلَمْ إن النواهي تعتمد المفاسد، فما حرم الله تعالى شيئا إلا لمفسدة تحصلُ من تناوله. وقد أجْرَى الله عادته أن الأغذية تنقل الأخلاق لخلق الحيوان المتغذي به حتي يقال : إن العرب لما أكلتْ من لحوم الإبل حصل عندها فرط الإيثار بأقواتها، لأن ذلك شأن الإبل، فيجوع الجمع من الإبل الأيام، ثم يوضَعُ لها ما تأكله مجمتعة، فيضع كل منها فمه فيتناول حاجته من غير مدافعة عن ذلك الحب ولا طرد لمن يأكل معه. أما غيرها من الحيوانات فتتقاتل عند حوز الغذاء، وتمنع من يأكل معها ان يتناول شيئا، وهذا شيء مشاهد في السباع والأغنام فانتقل ذلك لخلق الأعراب.. الخ.

الأيمـــان

وفيـهـا ثـمـان قـواعـد :

الأولى(1) كالتوطئة للأيمان

والقصد فيها الفرق بين ما يجب توحيد الله به من التعظيم وبين ما لا يجب توحيده به، فقال :

إعلم أن توحيد الله بالتعظيم ثلاثة أقسام : واجبٌ إجماعا، وغير واجب إجماعا، ومختلف فيه هل يجب أم لا ؟

القسم الأول : توحيده باستحقاق العبادة والألوهية، ثم توحيده بعموم تعلق صفاته العلية، فالعلم الأزلي تعلق بجميع المعلومات، وقدرته بجميع المقدورات، وإرادته بجميع المرادات هكذا، فكذلك الكائنات كلها من خلق ورزق، وحياة وموت وغير ذلك، هي أثرُ قدرته لا قدرة غيره. وما كان للأنبياء من

---

(1) هي موضوع الفرق الرابع والعشرين والمائة بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به من التعظيم، وبينَ قاعدة ما لا يجب توحيده به». ج.3. ص 24.

قال الإمام القرافي هنا رحمه الله : فيجب على كل أحد أن يعتقد توحيد الله وتوحُّدَه بهذه الأمور على سبيل الحقيقة، وإن أضيف شيء منها لغيره تعالى فإنما ذلك على سبيل الربط العادي لا أن ذلك المشار اليه فعل شيئا حقيقة، كقولنا : قتله السم، واحرقته النار، وأرواه الماء، فليس شيء من ذلك يفعل شيئا مما ذُكر حقيقة، بل الله تعالى ربط هذه المسببات بهذه الأسباب كما شاء وأراد، ولو شاء لم يربطها، وهو الخالق لمسبباتها عند وجودها، (اي الأسباب) لا أن تلك الأسباب هي الموجدة، وكذلك إخبار الله تعالى عن عيسى عليه السلام أنه كان يحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص، معناه أن الله تعالى كان يحيي الموتى ويبرىء عند إرادة عيسى لذلك، لا أن عيسى عليه السلام هو الفاعل لذلك حقيقة، بل الله هو الفاعل لذلك، ومعجزة عيسى عليه السلام في ذلك ربط وقوع ذلك الإحياء وذلك الإبراء بإرادته، فإن غيره يريد ذلك ولا يلزم ارادته ذلك، فاللزوم بإرادة عيسى هو معجزته عليه السلام. وكذلك جميع ما يظهر على ايدي الأنبياء من المعجزات، والأولياء من الكرامات، الله هو خالقها.

وقد علق الفقيه الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند القرافي في هذا القسم الأول فقال : ما قاله في ذلك صحيح.

المعجزات، وللأولياء من الكرامات فهي من حيث الكون بتكوينه جل وعلا، وأثرٌ من آثار قدرته، ومن حيث إنها وافقت في الكون مراد الأنبياء ومراد الأولياء كانت من تلك الجهة معجزة أو كرامة.

القسم الثاني، المتفق علي عدم التوحيد به، كتوحيده بالوجود وسائر الصفات، فمفهوم الوجود مشترك فيه، وكذلك مفهوم العلم وسائر الصفات. ولولا الشركة في أصول هذه المفهومات لتعذر علينا قياس الغائب على الشاهد، فإن القياس بغير مشترك متعذر، وقياس المباين على مباينه لا يصح.

وقد أورد بعض الفضلاء هذا السؤال فقال : إن كان القياس صحيحاً لمعنى مشترك بين الشاهد والغائب فقد وقعت المشابهة بين صفات الله وصفات البشر، والله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا من حيث الصفات ولا من حيث الذات، إذ السلب عام، وإن لم يكن القياس صحيحا تعذَّر إثبات الصفات، فإن مستندَها قياس الغائب على الشاهد.

والجواب أن سلب المثلية صحيح، والقياس أيضا صحيح.

ووجه ذلك أن المعاني لها صفات نفسية تقع الشركة فيها، بها يقع قياس، وتلك الصفات النفسية حكم لذلك المعنى، وحال من أحوال النفسية، وهي حالة غير معللة، وذلك كما تقول : كوْن السواد سواداً، وكون البياض بياضا حالة السواد والبياض، وهي حالة غير معللة، وهي لا موجودة ولا معدومة، فليس خصوص السواد الذي امتاز به عن جميع الأعراض صفة موجودة قائمة بالسواد، وكذلك كونه عَرضا ليس بصفة وجودية قائمة بالسواد، بل السواد في نفسه بسيط لا تركيب فيه، وحقيقة واحدة في الخارج ليس لها صفة، بل يوصَف بها ولا يوصف بصفة وجودية حقيقية تقوم بها، وكذلك القول في بقية المعاني، فالقياس وقع بهذه الحالة النفسية والحكم النفسي لا بصفة وجودية. هكذا الأمر في العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات.

وإذا كان القياس بما ذكرناه فالسَّلْبُ الذي في الآية، معناه أن المثلية منفية بين الذات (الإلهية) وجميع الذوات، وبين صفاته (العلية) وجميع الصفات. فعلى هذا يجوز أن نصف[2] المخلوق بأنه عالم، ومريد، وحي، وموجود، وبغير ذلك، من غير اشتراك في اللفظ، باعتبار معنى عام.[3]

القسم الثالث، المختلف فيه، التعظيم بالقسم، هل يجوز أن يقسم بغير الله فلا يكون من التعظيم الذي وجب التوحيد به، وهذا القسم الذي سِيق الفرق في كتاب شهاب الدين لأجْله، لأنَّه المتعلق بالقواعد الفقهية، وقد اختلف العلماء فيه. قال أبو الوليد بن رشد : الحلف بأسماء الله وسائر صفاته مباح، وباللات

---

(2) كذا في نسخة ع، وفي نسخة ح ونسخة ثالثة : أن تصف (بالتاء)

(3) علق ابن الشاط على كلام القرافي الذي اختصره البقوري في هذا القسم من أوله إلى آخره بقوله : ما قاله في ذلك غير صحيح، فإنه لا يخلو أن يقول : إن الوجود هو عيْنُ الموجود او غيره، فإن قلت بالأول لم يصح القول بعدم التوحيد والتوحد، (اي بعدم توحيد الله بالوجود والعلم ونحوهما من الصفات)، من حيث إن وجود الباري تعالى عيْن ذاته، ووجودُ غيْره عينُ ذاته، والـغَـيْـرَانِ كل واحد منهما منفرد بذاته غير مشارك فيها (بفتح الراء)، فلا يصح على ذلك، القول بعدم التوحيد والتوحُّد على هذا باعتبار الوجود الخارج عن الذهن، وأما باعتبار الأمر الذهني فلا يصح علي ذلك، الاتفاق على القول بعدم التوحيد والتوحد للخلاف في الأمر الذهني. وإن قلنا بالأمر الثاني (وهو أن الوجود غير الموجود) فلا يصح ايضا القول بعدم التوحيد والتوحد، من حيث إن وجود كل واحد من الغيرين يختص به. هذا على القول بإنكار الحال، وأما على القول بالحال فلا يخلو أن يقال : إن الحال هي الأمر الذهني اولا، فإن قلنا بالأول لم يصح الاتفاق على عدم التوحيد والتوحد للخلاف في الأمر الذهني، وإن قلنا بالثاني لم يصح القول بعدم التوحيد والتوحيد، لاختصاص كل واحد من الغير بحاله كما سبق في الوجود.

وما قاله القرافي من أنه لولا الشركة في أصول هذه المفهومات لتعذَّر علينا قياس الغائب على الشاهد، ليس بصحيح، من حيث إن الشركة في أصول هذه المفهومات لم تثبت، فيتعذر قياس الغائب على الشاهد.

وما ذكره من أن بعض الفضلاء أورده (سؤالا) وارد، وجوابه بالتزام بطلان قياس الغائب على الشاهد، وعدم تعذر إثبات الصفات لذلك، لأنه لا يتعين لإثباتها قياس الغائب على الشاهد.

وما أجاب به هو عن ذلك السؤال لا يصح إلا على القول بالأحوال، ولا حاجة إلى ذلك لعدم تعين قياس الغائب على الشاهد للدلالة على الصفات، والله تعالى أعلم. اهـ

ثم قال ابن الشاط. وما قاله القرافي بعد ذلك في القسم الثالث المختلف فيه والمتعلق بالتعظيم بالقسم صحيح.

والعُزّى وما يُعبَد من دون الله حرام، وقد يكون كُفْرا. والحلف بما عدا ذلك مكروه كالحلف بالآباء لنهيه عليه الصلاة والسلام عن ذلك.

وقال أبو عمر : ذلك ناسخ لقوله عليه الصلاة والسلام. أفْلَحَ ــ وأبيه ــ إن صدق.

ومن المكروه، الحلف بالرسول عليه الصلاة والسلام أوْ بالكعبة. وقال الشيخ أبو الحسن اللخمي : الحلف بالمخلوقات كالنبي عليه السلام ممنوع، فمن فعل ذلك استغفر الله تعالى.

ثم من الناس من قال : لا يقع الحلف إلا بالله تعالى فقط، لقوله عليه الصلاة والسلام : «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت»(4). وقيل : يجوز بسائر الصفات المعنوية وسائر الأسماء التي له عز وجل.

قلت : ويدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «والذي نفسُ محمد بيده»، فكثيراً ما يحلف بها.

وقال شهاب الدين رحمه الله : والمشهور، الجواز واللزوم للكفارة في ذلك كله إذا حنث، وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين. وروي عن مالك الكراهة في : لَعَمْرُ الله، وأمانةِ الله، وأن الحلف بالقرآن والمصحف ليس بيمين، ولا كفارة فيه. وقال صاحب الجواهر : لا يجوز الحلف بصفات الله تعالى الفعلية كالرزق والخلق، ولا تجب فيه كفارة.

(4) تمام هذا الحديث من أوله عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ أدرك عمر رضي الله عنه في ركبٍ وهو يحلف بأبيه، فناداهم رسول الله ﷺ : ألا إن الله عز وجل ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت، قال عمر : فوالله ما حلفت منذ سمعت رسول الله ﷺ نهي عنها، اي ما حلفت بآبائي ذاكرا لها من قبل نفسي، ولا آثرا لها، أي حاكيا لها عن غيري بشيء. اهـ. وذلك أن الصحابة رضوان الله كانوا اذا أمرهم الله ورسوله بشيء أسرعوا إلى امتثاله والعمل به، واذا جاء النهي من الله ورسوله أسرعوا وبادروا الى هجر وترك ما وقع النهي عنه، وكان ذلك شأن السلف الصالح والخلف الصالح في كل جيل، بامتثال أوامر الله ورسوله واجتنابُ نواهيهما كما جاء بها القرآن الكريم، وصحت بها السنة عن النبي المصطفى الأمين، عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

فإذا تقرر القسم المختلف فيه، فهل يجوز أن يَشْتَرِك معه غيره بأن يُقسم عليه ببعض مخلوقاته كأن يقول : بحق رسول الله ﷺ إلا غفرت لنا، أو يمتنع، لأنه قَسَمٌ وتعظيم بالقسم لغير الله. وقد توقف في هذا بعض العلماء، ورجح عند بعضهم التسوية بين الحلف بغير الله وبين الحلف على الله تعالى بغيره، وقال : الكل قسم وتعظيم.

وما وقع في القرآن من القسم بغيره جل وعلا فقد يقال : ذلك على حذف مضاف، وقد يقال : قد يجوز له تعالى في هذا الباب الشيء الذي نمنع نحن منه.(5)

فإن قلت :(6) اذا صحّ الحلف بصفاته المعنوية(7) فهل القرآن من ذلك القبيل، وكذلك التوراة والانجيل وسائر الكتب أمْ لا ؟.

قلت : قال أبو حنيفة : لا، لاشتهار هذه الأسماء على الأصوات المسموعة عُرفا، وذلك مخلوق، والحلف بالمخلوق منهي عنه، لا تجب فيه كفارة. وأوجَبَ مالك في ذلك الكفارة لانصرافه عنده الى الكلام النفساني القديم، ورُوي عن مالك مثل قوْل أبي حنيفة، قال شهاب الدين : وهو الأرجح.

---

(5) عبارة القرافي : تقديره : اقسم برب الشمس والليل، والضحى، والتين والزيتون، فما وقع الحلف إلا بالله تعالى دون خلقه، ومنهم من قال : إنما اقسم الله تعالى بها تنبيها لعباده على عظمتها عنده فيعظمونها، ولا يلزم من الحجر على الخلق في شيء أن يثبت الحجر في حقه تعالى، فإنه الملك المالك على الإطلاق، يأمر بما يشاء ويحكم ما يريد، من غير اعتراض ولا نكير، فيحرم على عباده ما شاء، ولا يحرم شيئا من ذلك عليه سبحانه. (فهو الخالق لكل شيء، وله الأمر والتدبير) والله المعين.

(6) هذا التساؤل والجواب عنه هو من كلام القرافي رحمه الله، وليس من كلام اليقوري رحمه الله، ولا من اضافته وتعقيبه، كما قد يتبادر، جَرْيا مع عمله ومنهجه في هذا الترتيب والاختصار للفروق.

(7) في تعليق بكتاب الفروق العبارة الاتية : «المعروف صفات المعاني». ومعلوم ان علماء التوحيد والكلام رحمهم الله فرقوا بين صفات المعاني، والصفات المعنوية، فالأولى هي : القدرة والإرادة، والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، والمراد بالثانية : كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما. وتفصيل ذلك مذكور ومعروف في كتب التوحيد.

ثم قال[8] : إعلم أن الألفاظ انقسمت باعتبار هذا المطلوب ثلاثة أقسام : قسم علم أن مدلوله قديم كلفظ الله ونحوه، وقسم علم أن مدلوله حادث كلفظ الكعبة ونحوها[9] وقسم مشكل، وذلك سبعة ألفاظ :

الأول : أمانة الله، فمن حلف بها جاز، ولزمته الكفارة بها إذا حنث، لأن أمانته تكليفه، وهو أمرُه ونهيه بالكلام النفسي وهو قديم.

ومنه قوله تعالى : «إنا عرضنا الأمانة» الآية. وهذا المدلول كان عرْفا. فلو جاء عرف آخر بحيث يكون هذ اللفظ يحمَل على الأمانة الحادثة لا على القديمة، أو كانت النية هي التي أثرت ذلك لا متنع الحلف وسقطت الكفارة.

الثاني عمر الله، ولعَمْرُ الله، ومعناه البقاء، وبقاء الله تعالى استمرار وجوده مع الأزمان، ووجود ذاته تعالى قديم، يجوز الحلف به، وتلزم به الكفارة.[10]

الثالث : عهد الله، قال مالك : يجوز الحلف به، ويلزم به الكفارة. وأصل هذا اللفظ في اللغة الالزام والالتزام. قال تعالى : «**وأوْفُوا بعهدي أُوفِ بعهدكم**»[11] معناه أوْفوا بتكاليفي أُوفِ لكم بثوابي الموعودِ به على الطاعة،[12]

---

(8) قوله هذا هو موضوع الفرق الخامس والعشرين والمائة بين قاعدة ما مدلوله قديم من الالفاظ فيجوز الحلف به، وبين قاعدة ما مدلوله حادث فلا يجوز الحلف به، ولا يجب به كفارة. ج.3. ص 29.

(9) قال القرافي : فهذان القسمان لا يقصدان بهذا الفرق لوضوحهما. وعلق عليهما ابن الشاط لقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(10) قال القرافي عن القسم الثالث «وقسم مشكل على أكثر الطلبة وهو المقصود بهذا الفرق، وهو سبعة ألفاظ : أمانة الله تعالى، والثاني عَمْر الله ولعمر الله الخ.. وعلق ابن الشاط على هذين المثالين وما جاء فيهما عند القرافي. فقال : ما قاله في ذلك صحيح.

(11) سورة البقرة : الآية 40.

(12) قال القرافي هنا : ومنه العهدة في البيع، أيْ ما يلزَم من الرد بالعيب وردّ الثمن عند الاستحقاق، ومنه قوله تعالى : «والموفون بعهدهم اذا عاهدوا»، أي بما التزموه، ومنه عهدة الرفيق اي ما يلزم فيه، وهو كثير في مواد الاستعمال. فعهد الله إلزامه لخلقه تكاليفه، وإلزامه أمره ونهيه، وأمره ونهيُهُ كلامه القديم، وصفته القديمة يجوز الحلف بها كما تقدم على الخلاف في ذلك.

فإن أريد بهذا اللفظ العهدُ الحادث الذي شرعه، نحو قوله تعالى «**إلّا الذين عاهدتم من المشركين**»، فهو حلف ممنوع، وسقطت الكفارة، وكذلك اذا اشتهر اللفظ فيه عرفا امتنع، ولا كفارة ايضا. وبالجملة الاعتبارُ بالعرف.(13). ومن حيث اعتباره قال اللخْمِي : العهدُ أربعة أقسام : تلزم الكفارة في واحد، وتسقط في اثنين، ويُختَلَفُ في الرابع. فالأول : عليّ عهد الله، والاثنان، لك علي عهد الله، وأعطيك عهد الله، والرابع، أعاهدك الله، اعتبره ابن حبيب، وأسقطه ابن شعبان، قال : وهو أحسن. ثم القرائن أيضا اعتُبرت في هذا التقسيم، فهو لمَّا قال : عليّ عهدُ الله أشعرت بتكليف الله وإلزامه، وأن تكليفه واقع عليه، فناسَبَ اللزوم، كما لو قال : عليٍّ الطلاق. وأما إذا قال : لك علي عهد الله، فلم يلتزمه لله، ولكن للمحلوف عليه. وقوله : أعطيك، وعْدٌ للمخاطَب بأنه يعاهده. وأمّا أعاهد الله فيحتمل أن يكون خبراً، معناه إنشاء الْمعاهَدَة والإلزام، ويحتمِل أن يكون خبراً وَعْداً علي بابِهِ فلا يلزم به شيء، كَما لو أخبر عن الطلاق بغير إنشاء. قال اللخمي : وهو أحسن، لأن الأصل عدم النقل، وبَرآةُ الذمة.(14).

قال شهاب الدين : وبقِي قسم خامس لَمْ أرَهُ لأصْحَابنا، وهو أن يقول : وعَهْدِ الله لقد كان كذا، بواو القسم، فينبغي أن تلزمه الكفارة كما لو قال : وأمانة الله وكفالتِه، وهو أقوى في لزوم الكفارة من الوجه الذي قال فيه مالك إن فيه الكفارة، لأنه إخراج للخبر إلى الانشاء، والأصل خِلافه، وأما هذا فليس فيه أنه إخراج عن أصله في إلزام الكفارة به(15).

---

(13) علق ابن الشاط على ما جاء هنا عند القرافي في هذا اللفظ الثالث الذي هو عهد الله، بِقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

(14) قال ابن الشاط هنا : فيما قاله القرافي (وجاء ملخَّصا عند البقوري)، فيه نظر. فإن قول القائل : لكَ عليّ عهد الله، وأعطيك عهد الله، يحتمل أن يجري هذان اللفظانِ مجرى : عليٌّ عهد الله، لقرينة الحال المشعِرة بتاكيد الالتزام باليمين، ويحتمل أن يجريا مجرَى أعاهد الله. فعلَى الاحتمال الاول تنعقد اليمين وتلزم الكفارة عند الحِنْثِ، وعلى الاحتمال الثاني يقع التردد، وأما القول بعدم انعقاد اليمين بذينك اللفظين، فذلك ضعيف، والله تعالى اعلم. اهـ

(15) علق ابن الشاط على هذا القسم الخامس عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

اللفظ الرابع، عليَّ ذمة الله، قال مالك : تلزمه الكفارة، ومعنى ذمة الله، التزامه(16) فهو يرجع إلى كلامه تعالى من حيث الأمر والنهي، والكل كلام نفسي.

ثم إذا قال : وذمةِ الله فهو أقوى في وجوب الكفارة، وأما عليَّ ذمة الله وسائر هذه الأشياء المذكورة، فما كانت قسماً إلا بالعُرْفِ، كما أنها ما كان ذلك القسم بها إلا من حيث إرادة المعنى القديم، وبمجموع ذلك لزمته الكفارة، وإلا لم تلزم ولم يصح اليمين، كما أنه لا يصح أن يقال علي إرادة الله، أو عليَّ علم الله وما أشبه هذا،هو قسم(17).

اللفظ الخامس، كفالة الله(18) قال مالك : إذا قال : عليٍّ كفالة الله فحنث لزمته الكفارة، والكفالة بمعنى الضمان، ومعناها هنا وعده بما ألزمه، ووعده

---

(16) قال القرافي هنا : ومنه عقد الذمة للكفار، أي التزامنا لهم عصمة النفوس والأموال والأعراض وما معها. ومنه قول الفقهاء : له في ذمته دينار، والعقد وارد على الذمة، فإن الذمة في الشريعة معنى مقدَّرٌ في المكلف يَقْبَلُ الالزام والالتزام، ولذلك إذا اتصف بالسفه بعد الرشد يقال : خربت ذمته وذهبت، وإذا مات خربت ذمته، أي المعنى الذي كان يقدر لم يبق مقدرا، وتقول العرب : فلان يفي بذمته، أي بما التزمه، وخفر ذمة فلان إذا خانها، وهذا كله راجع إلى الإخبار عن الالتزام أو معناه. وجاء في الحديث : من قال كذا وكذا (من الذكر والد عَاءِ) كان في ذمة الله. أي إن الله تعالى التزم له عند هذا القول حفظه من المكاره، والتزام الله تعالى راجع الى خبره، فهو نوع آخر من الكلام غير نوع العهد، فإن العهد يرجع إلى الأمر والنهي، والذمة الى الخبَر، والكل كلام نفسي، فهما نوعان منه، فافهم ذلك.. الخ.

(17) عبارة القرافي هنا : ألَا ترى أنه لو قال : عليَّ علم الله، أو عَليَّ إرادة الله لَمْ يتجه إيجاب الكفارة، لأن هذه الصيغ ليست قسما، وإنما هي خبر. والخبر ليس بقسَمٍ إجماعاً، والانشاء العرفي بغير القسم لا يوجب كفارة، فلا بد من النقل عن الخبر إلى إنشاء القسم، وإلا فلا يتجه إلزام الكفارة، واعتقاد أن هذا يمين، البتة، فتأمل هذه التنبيهات، فالفقيه يحتاج إليها حاجة شديدة في الفقه والفتاوى والفروق وتحرير معاني الألفاظ.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا اللفظ الرابع الذي هو عليَّ ذمة الله، ولخصه بقوله : والأظهرُ في هذا اللفظ وشبهه أنه إنشاء للقسم عرفاً، ولذلك رأى فيه مالك الكفارة، والله أعلم.

(18) قال ابن الشاط عن هذا اللفظ الخامس الذي هو كفالة الله وما جاءَ فيه عند القرافي : وهذا اللفظ أيضا كلفظ الذمة، وما أورده من ذكر مرادفاته واشتقاقاته لا حاجة إليه في الفقه، والله أعلم.

خبره، وخبره كلامه النفسي، فيكون الحالف قد حلف بكلامه النفساني، فتلزمه الكفارة إذا حنث.

قال شهاب الدين : وهنا تنبيهات :

الأول أنه إذا قال : علي كفالة الله، فهو لا يكون حلِفا إلا بالمجاز، فلا بد من أحد أمرين : إما أن يكون قد نقل هذا اللفظ للقسم نقلا عرفياً، فوقعت الفتوى بحسب العرف، أو يكون للمتكلم نية تترتب عليها الكفارة باليمين بها، والأظهر مِن مالك أنه أفتى بها من حيث العرف.

فإذا كان هكذا فالحكم في ذلك قد يختلف بحسب اختلاف العرف، فلا يقال لهذا الحكم : إنه تابع لهذا اللفظ أبداً من غير اعتبار بقاء العرف أو اختلاف.

التنبيه الثاني، أن كفالة الله أضيفت فيه الكفالة إلى الله، والإضافة تكون بأدنى ملابسة، فهي تحتمل ثلاثة أنواع من الكفالة : أحدها الكلام القديم والوعد الذي هو الكلام النفسي. وثانيها كفالة الله التي هي التزامه اللفظي الذي في القرآن وغيره، الدال على الكلام القديم. وثالثها، كفالة خلقه، التي هي ضمان بعضهم لبعض، التي هي من فعلنا، فهي مضافة إلى الله تعالى إضافة المشروعية، كما قال تعالى : «ولا نكتُمُ شَهادة الله»، أي التِي شرَع(19).

وإذا كانت الكفالة تصدق على معنى قديم ومعنيين حادثين، فكيف يكون

= **قلت** عن هذه الملاحظة والتعقيب : ذلك شأن كثير من علمائنا القدامى رحمهم الله حيث يحاولون أن يستوعبوا ويستطردوا، ويُوردُوا كلَّ ما يتصل بالمسألة المتحدث عنها، لغة واشتقاقاً وغير ذلك، تعميما للفائدة وتحصيلا لها.

(19) عبارة القرافي : فهي تضاف إليه إضافة المشروعية كما قال تعالى : «ولا نكتم شهادة الله»، أي التي شرعها وأوجب علينا أداءها، فأضافها إليه تعالى إضافةَ المشروعية، لأنه تعالى شاهد ولا شهود عليه، فكذلك هذه الكفالة المندوب إليها تصح إضافتها إليه تعالى إضافة المشروعية.

مطلق الكفالة، الدالُّ على الْأَعَمِّ يدل على الأخص الذي هو المعنى القديم(20).

التنبيه الثالث، أنه لو قال المتكلم : وكفالة الله، أو أُقسِم بكفالة الله لكان قسما صريحاً، وكان أولى في لزوم الكفارة من قوله : علي كفالة الله.

التنبيه الرابع : أن للكفالة ألفاظاً تدل على مقتضاها، وهي مترادفة كالضمان، فحق هذه الألفاظ أن يجري فيها من ذلك الذي ذكرناه ما جرى في لفظ الكفالة.

اللفظ السادس، الميثاق، قال مالك رحمه الله : إذا قال : علي ميثاق الله، وحنِث، لزمته الكفارة، والميثاق هو العهد الموثَّق باليمين، فيكون الميثاق مركباً من العهد واليمين. وعلى هذا يرجع إلى الكلام النفسي، لأن العهد قد تبين أنه يرجع إلى الكلام النفسي. والقسَمُ أيضاً كذلك، لأنه خبر عن تعظيم المقسم به، فالمركب من ذلك يرجع إليه. ويرِدُ عليه ما وَرَدَ على كفالة الله(21).

(20) تمام كلام القرافي قوله : ومطلق الإضافة هو الموجود، وهو الذي دل عليه اللفظ، والدال على الأعم غير دال على الأخص، فلا يكون لقول القائل : «علي كفالة الله»، إشعار بالكفالة القديمة البتة، لأن نوعها أخص مما دل عليه مطلق الاضافة، فلا يكون هذا اللفظ موجبا للكفارة من جهة أن المتكلم حلف بصفة من صفات الله تعالى البتة، بل إما بجهة النذر أو بجهة أخرى كما تقدم بيانه، فتأمل ذلك.

أقول : وبإتمام الكلام عن هذا التنبيه الثالث من خلال هذه الفقرة للقرافي، يكون الجواب عن التساؤل الذي أتى به الشيخ البقوري، وتركه دون جواب منطوق.

كما أن تعليق الشيخ ابن الشاط على هذه التنبيهات الأربعة، يوضح ذلك حيث قال :

ما قَالَهُ القرافي في ذلك صحيح. والذي يظهر من مالك رحمه الله أنه كان يرى ذلك عرفا في زمانه أو عرفا شرعيا، فأما إن كان عرفا زمانيا فإنه اذا تغير، تغير الحكم، وأما إن كان عرفا شرعيا فلا يتغير الحكم، وإن تغير العرف، والله أعلم.

(21) عبارة القرافي هنا : والميثاق مأخوذ من التوثق وهو التقوية.

والفرق بينه وبين العهد واليمين : أما اليمين فهو القسم، وأما العهد فقد تقدم أنهُ الالتزام، والميثاق هو العهد الموثق باليمين، فيكون الميثاق مركبا من العهد واليمين معا، كذا كان عز الدين بن عبد السلام رحمه الله ينقله عن اللغة.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله صحيح، غير قوله : «والقسم أيضا يرجع الى الكلام لأنه خبر عن تعظيم المقسم به»، فإن القسم ليس خبرا عن تعظيم المقسم به، بل هو نوع من أنواع الإنشاء.

اللفظ السابع : أيمن الله، قال سيبويه : هو من اليمن والبركة(22).

وقال الفراء : هو جمع يمين، فيكون الكلام فيه كالكلام في أيمان المسلمين.

ثم إذا قلنا : إنه جمع يمين، فيرِدُ عليه إشكال بسبب أنه حلف بحادث، فلا يلزم فيه كفارة. وكذلك يرِد الإشكال على متأخري المالكية القائلين بلزوم أيمان المسلمين على من قال : وأيمان المسلمين تلزمني، أنه إن أراد القسم فقد حلف بمحْدَث، فلا يلزمه شيء، لِأن الكفارة لا تكون بالْمُحْدَث، وإن أراد أن يلزم نفسه موجبات الأيمان، فإن أراد بذلك أنها تلزمه من جهة أنها مسبَّبات لأسبابها، وأسبابها لم توجد، فلا يلزمه شيء، لأن لزوم الاحكام بدون أسبابها موجود في الشريعة، بل الشريعة تنكره. وإن أراد أنها تَلزَمُهُ على سبيل النذر، فيفتقر ذلك إلى نية النذر والقصد إليه، وهذه الصيغة ليست موْضوعةً في الفقه له، والقائلون بهذا ما قالوا إنه من باب النذر(23).

---

(22) زاد القرافي هنا قوله : ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه : هو كناية، لتردده بيْنَ المحدث من تنمية الارزاق والاخلاق وبين القديم الذي هو جلال الله وعظمته، ومنه قوله تعالى : «فتبارك الله أحسن الخالقين»، و«تبارك الذي بيده الملك وهو كل شيء قدير»، أي كثر جلاله وعظمته وصفاته العلى.

(23) علق ابن الشاط على هذا اللفظ السابع الذي هو أيمن الله على ما جاء فيه عند القرافي فقال : ما حكاه القرافي من الاشتقاق وغيره لا كلام فيه لأنه نقل. وما قاله من أن القائل إذا قال : أيمن المسلمين تلزمني، أنه حلف بمحدث، لأن أيمان المسلمين حلفِهم، وهو محدث، ليس بصحيح. فإن القائل ذلك إنما يقوله في حال يقتضي تأكيد خبره الذي يحلف عليه، وذلك قرينة تصرف قوله ذلك إلى قصده إلى ما يؤكد به الخبر شرعاً، أو إلى ما يلزم مقتضاه شرعا.
فعلى التقدير الأول يلزمه جميع يمين الله تعالى، إذ هو اليمين الشرعي، وأقل ذلك ثلاثة أيمان، فإذا حنِثَ يلزمه ثلاث كفارات، وقد قيل بذلك. وعلى التقدير الثاني يلزمه كل مل يلزمه شرعا من يمين ونذر وطلاق وعتق وصدقة، وقد قيل بذلك.
وما قاله القرافي من أن ذلك من باب لزوم الأحكام بدون أسبابها ليس بصحيح، بل ذلك من باب لزوم الأحكام بأسبابها عند القائلين بلزوم الكفارات على التقدير الاول، أو القائلين بلزوم جميع ما يلزم شرعاً بالتزامه على التقدير الثاني. وغاية ما في ذلك أن قائل أيمان المسلمين تلزمني لم يصرح فيه بلفظ اليمين الشرعي، ولا بالملتزم الشرعي، ولكنه يفهم من القرائن أنه عنى اليمين الشرعي أو الملتزم الشرعي، ومذهب مالك عدم اشتراط معينات الالفاظ، فاللزومُ بمقتضى اليمين الشرعي او الملتزمات الشرعية جارٍ على مذهبه، والله أعلم.

القاعدة الثانية :(24)

أقرر فيها الفرق بين الصفات العَلِية التي تترتب عليها الكفارة عند الحنث من التي لا يترتب عليها ذلك عند الحنث فأقول :

صفات الله تعالى خمسة أقسام : معنوية، وذاتية، وسلبية، وفعلية، وما يشمل الجميع.

أما القسم الأول فالصفات المعنوية، وهي العلم، والكلام القديم، والإرادة، والقدرة والحياة، والسمع، والبصر، هل يجوز الحلف بها ابتداء، وقد تقدم ذلك، وتقدم قول من قال لا يكون إلا بالله تعالى، والردُّ عليه(25). والكفارة مترتبة على الحنث ها هنا(26).

---

(24) هي موضوع الفرق السادس والعشرين والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة بالحلف من صفات الله تعالى إذا حنث الحالف، وبين قاعدة ما لا يوجب كفارة إذا حلف به من ذلك» ج 3، ص 39.

(25) سبق الكلام على ذلك في مباحث القاعدة الاولى قبل هذه.

(26) وقال القرافي هنا : فهذه الصفات المعنوية السبع كلها يوجب الحلف بها مع الحِنثِ الكفارةَ، فيجوز الحِلف بها ابتداء، هذا هو مشهور المذهب، وقيل : لا يوجبُ كفارة، لقوله ﷺ : من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت. ولفظ الله مخصوص بالذات، فاندَرَجَتْ الصِفات في المامور بالصمت به، ومستند المشهور ما تقدم، مما حكاه رسول الله ﷺ عن أيوب عليه السلام أنه قال : بلى وعزتِك، ولكن لا غِنَى لي عن بركَتِكَ.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

ثم قال القرافي : وفي هذا القسم مسائل :

المسألة الاولى الحلِفُ بالقرآن إذا حلف به، قلنا نحن : تجب به الكفارة لأنهُ منصرف للكلام القديم. وقال أبو حنيفة : لا تجب به الكفارة، لأنه ظاهر في الكلام المخلوق الذي هو الأصوات، فالكلام في تحقيق مناط، هل فيه عرف أم لا؟ ولما قال رسول الله ﷺ : لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العَدُوّ، لم يفهم أحدٌ إلا القرآن الذي هو الأصواتُ. وإذا قيل في مَجرى العادة : القرآن، إنما سبق الى الفهم الكلامُ العربي المعجزُ، والعَربي المعجزُ مُحدَثٌ، وهو مروي عن مالك رحمه الله كما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه. والأول المشهور عن مالك، حَمْلاً للقرآن على القديم.

قال صاحب الخصال ابن زرب الاندلسي : ويُلحق بالقرآن عند مالك إذا حلف بالمصحف أو بما أنزل الله أو بالتوراة أو بالانجيل.

وذكر شهاب الدين ها هنا شيئاً فقال :

إن قائلا إذا قال : والعِلْمِ والقدرةِ، يشمل هذا الحلفُ القديمَ والحادِثَ، لأن الالف واللام للعُموم، قال : وكذلك إذا قال : وعِلمِ الله وقدرة الله، لِأن العموم يكون معَ الاضافة كما يكون مع الألف واللام، فقال : فيصلح أن يقال : إذا اجتمع ما يوجب الكفارة وما لا يوجبها ألغي ما لا يوجبُ، وترتبتْ على ما يوجبها، لكنه يبقى لنا حينئذٍ أنَّ ذلك الحلفَ هو ممنوع من وجه من حيث وقع بالحادث، جائزٌ من حيث وقعَ بالقديم. قال : فيمكن أن يقال : قرينَة القسَم أخرجت الحادث، وبقي اللفظ منطبِقا على القديم فقط.

وقال ــ هنا ــ : إن النكرات، منها ما لا يصدق إلا على واحد منهم، ومنها ما يصدق على كثير، فالألف واللام لا يعُم، وكذلك الإضافة، وهذا نحو العبد وعبدي، وما يصدق على الكثير نحو مال، الألف واللام في هذا للعموم، وكذلك الإضافة، قال : فيحمل قول الأصوليين : الألف واللام، والإضافة في اسم

= وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قاله من أن خلاف مالكٍ وأبي حنيفة إنما هو في تحقيق مَنَاط، وهو : هَلْ في لفظ القرآن عرْفٌ أن المراد به الصفة القديمة أمْ لَا ؟، ليس الامر عندي كما زعم بل العرف في الاستعمال أن المراد به الحادث، وذلك مستند أبي حنيفة، ولكن قرينة القسم صرفت اللفظ الى أن المراد به الأمر القديم، وذلك مستند لمالك، والله تعالى أعلم.

فخلافهما في تحقيق مناط، لكن من غير الوجه الذي ذكر. ومما يدل على ذلك تسوية مالك بين لفظ القرآن والمصحف والتنزيل والتوراة والانجيل، مع أن العرف فيها أن المراد بها المحدث.

وإنما نقلت كلام القرافي وابن الشاط في هذه المسألة لأنها مسألة هامة ودقيقة بحثها علماء الأصول والكلام، ولأن هذا النقل يلقي ضوءا عليها، ويستبين بها المرء وجهة نظر كل من الامامين فيها : الامام أبي حنيفة والامام مالك، ومن أخذ برأي كل واحد منهما من سلف من العلماء وخلفهم، رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين.

الجنس للعموم ــ على اسم الجنس الذي يفيد الكثرة كمال، لا على عبد وما أشبهه(27).

القسم الثاني، الصفة الذاتية(28)، ككونه تعالى واجب الوجود. وهذه الصفات لما لم تكن معنى زائداً على الذات كالعلم والقدرة(29)، بل هي أحكام

(27) عبارة القرافي هنا أكثر وضوحاً وبياناً حيث قال :
إن النكرات قسمان : منها ما يصدق على القليل والكثير، من ذلك الجنس كقولنا : ماءٌ ومال وذهب وفضة، فيقال للكثير والقليل من جميع ذلك، ومن النكرات ما لا يصدق إلا على الواحد من ذلك الجنس ولا يصدق على الكثير منه كقولنا : رجل، وعبد، ودرهم ودينار، فلا يقال للرجال الكثير رجل، ولا للعبيد عبد، ولا للفضة والدراهم الكثيرة فضة، ولا للذهب الكثير أو الدنانير الكثيرة دينار، فأمكن القول بأنا، وإن قلنا إن الاضافة تقتضي التعميم، فذلك في أسماء الأجناس التي تصدق على الكثير لا على غيرها، ولذلك يفهم العموم من قول القائل : مالي صدقة، ولا يفهم من قوله : عبدي حر ولا من امرأتي طالق، بل لا يفهم مع الاضافة إلّا فرد واحد من ذلك الجنس، وهو عبد واحد وامرأة واحدة، فيحمل قول الاصوليين : «إن اسم الجنس إذا أضيف عمَّ»، على اسم الجنس اذا كان يصدق على الكثير، بدليل موارد الاستعمال، وهو متجه غاية الاتجاه، غير أني لم أره منقولا، وقد نبهت عليه في شرح المحصول. وقال في آخر هذا القسم والمبحث. وهذه كلها مباحث حسنة يمكن الجنوح إليها في مجال النظر وتحقيق الفقه.

(28) كذا في نسختي ع، و ح، وفي نسخة اخرى من تونس : الصفات بالجمع كما هي عند القرافي في هذا القسم من هذا الفرق.

(29) عبارة القرافي أظهر وأتم، إذ قال : من الصفات، الصفات الذاتية، وهي كونه تعالى أزليا أبدياً واجب الوجود، فهذه الصفات ليست معانيها موجودة قائمة بالذات، ولا هي سلب نقيصة كقولنا : ليس بجسم، بل صفات ذات واجب الوجود، بمعنى أنها أحكام لتلك الذات، كما تقول في السواد : إنه جامع للبصر، وفي البياض انه مفرق للبصر، وتصفه بذلك لا بمعنى أن ذلك الجمع والتفريق صفة قائمة بالسواد، بل بمعنى أنها أحكام ثابتة لتلك الحقائق. فكذلك هاهنا، من صفات الله تعالى ما تقدم ذكره على هذا التفسير. ولما لم تكن صفة معنوية زائدة على الذات، سماها العلماء صفات ذاتية، فهذا هو تحقيقها.
وقد علق الفقيه ابن الشاط على ما جاء هنا عند القرافي وعقب عليه بقوله : ليس ما قاله في ذلك بصحيح، فإن الأزلية إنما معناها أن وجوده لم يسبقه عدم، والأبدية أنه لا يلحقه عدم، ووجود الوجود نفي تبدله، فهذه الصفات بجملتها سلبية لا ثبوتية، هذا على إنكار الأحوال، وأما على إثباتها فذلك متجه على أنها أحوال نفسية لا معنوية.
وقد رأيت أن أنقل هذا الكلام للقرافي وابن الشاط رحمهما الله، لما لمبحث الصفات الإلهية من أهمية ودقة، ولما يتصل بها من الاعتقاد كما هو مقرر في علم التوحيد والكلام، وعلم أصول الفقه، ولما هو معروف من اختلاف وجهات النظر فيه بين الأشاعرة والماتريدية من جهة، وبين المعتزلة من جهة أخرى، والتوسع فيه يرجع إلى كتب الأصول والتوحيد.

لِلذّات، كما يقال في السواد : إنه جامع للبصر، وفي البياض : إنه مفرق للبصر، فهذا الوصف ليس لأن تفريق البصر قائم في البياض، وجمعه قائم في السواد، بل بمعنى أنها أحكام ثابتة لتلك الحقائق، كذلك هذه الصفة الذاتية.

ثم إذا ظهر معناها فحكمها في الشريعة إذا حلف بها، الظاهر من قول مالك أن الكفارة تترتب عليها، لقوله في عَمْر الله (يميني) أنها يمين تُكَفَّر، مع أن العمر هو البقاء، والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود والأزمنة، والمقارنة نسبة لا وجود لها في الأعيان، فلعل مالِكاً يقول في هذه كذلك إذا حلف بها أحد، ولم يصرح مالك في هذه الصفات بشيء(30).

قال شهاب الدين : ولكنه قد يقال هذا بطريق التخريج، ثم قال :

يقع الفرق من حيث الأزلية والأبدية، أن الأزلية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المتوهمة إلى غير نهاية من حيث ما تقدم، والأبدية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المستقبلة، فالأزل والأبد متباينان لا يجتمعان، فكان الأبد فيه معنى التجدد، فلا ينعقد اليمين بها، والأزلُ إن جوزتم اليمين به، بمعنى القدم، يلزم عليه أن من حلف بقدم العالم من حيث قدمه يلزمه الكفارة، وذلك باطل.

---

(30) عبارة القرافي هنا أتم وأبين وهي : وأما حكمها اذا حلف بها (أي بالصفات الذاتية) فالظاهر من قول مالك أنه قال في (عمر الله يميني) يكفِّر (أي تَلزَمه الكفارة عند الحنث) مع أن العمر هو البقاء، والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة، والمقارنة نسبة لا وجود لها في الأعيان، فقد اعتبر النسبة وجعل حكمها حكم الصفة الوجودية، فلعله يقول في هذه الصفة كذلك، ويوجب بها الكفارة إذا قال الحالف : وأزليةِ الله تعالى ووجوب وجوده وأبديته، ولم أر فيه نقلا غير ما ذكرته لك من التخريج.

وعلق ابن الشاط وعقب على هذا الكلام، عند القرافي بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح، غير ما قاله في البقاء إنه يرجع الى مقارنة الوجود في الازمنة، فإنه ليس كذلك، فإنه تعالى متصف بالبقاء، سواء وجد زمان او لم يوجد، فإن الزمان من جملة الحوادث.

وبهذا تتضح عبارة القرافي المختصرة عند البقوري في هذه المسألة.

قلت : التخريج على أقوال الفقهاء رده أبو الطاهر بن بشير، وقال : العلماء في جوازه والقول به من حيث كلام المعصوم، بينهم فيه خلاف، فكيف يسوغ أن يقال به في كلام غير المعصوم.

القسم الثالث، الصفات السلبية كقولنا : ليس بجسم ولا جوهر وما أشبه هذا، فقال شهاب الدين رحمه الله : هذه السُّلوبُ منها قديم ومحدَث. فالقديم نحو ليس له شريك ولا هو بجوهر، والحادث نحو عفوه بعد تحقق الجناية، وكذلك حِلمه تعالى تأخير العقوبة بعد تحققها، والجناية حادثة، فما يترتب عليها حادث. فأما القديم من هذا القسم، فهو أقرب لانعقاد اليمين بها، لأنها قديمة متعلقة بالله، لا سيما اذا كانت الاضافة في اللفظ إلى الله، بخلاف أن يقول : وسَلْبِ الشريك، فإنها بعيدة من انعقاد اليمين، والحادثةُ تَبْعُدُ عن انعقاد اليمين بها أكثر، قال شهاب الدين : ولم أجِدْ في هذه المواطن نقلا(31).

القسم الرابع من صفات الله تعالى، الصفات الفعلية، كقوله : وخَلْقِ الله، ورزقِ الله، وعطاءِ الله، ونحو ذلك(32)، فالحلف بهذه الصفات منهي عنه، ولا يوجب كفارة إذا حنث(33). وهنا مسائل :

---

(31) علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا القسم والمبحث بقوله : ما قاله صحيح، غير ما قاله في الحِلْم : إنه تأخير العقوبة، فإن هذا عندي فيه نظر، والأقرب أن الحلم ترك المحاسبة والمعاقبة، والعفو ترك المعاقبة، والله أعلم.
أقول : وهذا الفهم عند ابن الشاط هو الانسب والأولى، خصوصا في جانب الله تعالى، إذ هو المتكرم والمتفضل على من يشاء من عباده بالعفو والمغفرة والرحمة الواسعة، وأخلاق المؤمن مِنْ أخلاقِ الله، ومن أخلاق نبيه ورسوله الذي هو القدوة الحسنة لامته المسلمةِ.
ثم ذكر القرافي هنا فائدة وقال :
السلب في حق الله تعالى سلبان : سلب نقيصة، نحو سلب الجهة والجِسْمِيةِ وغيرهما، وسلب المشارك في الكمال، وهو سلب الشريك، وهو الوحدانية (أي إثباتها لله واعتقادها في جانبه سبحانه) فاعلم الفرق بينهما.

(32) زاد القرافي هنا قوله : وإحسان الله ونحو ذلك مما يصدر عن قدرة الله تعالى.

(33) عقب ابن الشاط على هذه الفقرة بقوله : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

المسألة الأولى، قال ابن يونس : قال أصحابنا : معاذَ الله ليست يمينا، إلا أن يُرِيد اليمين. وقيل : معاذ الله، وحاشى الله، ليستا يمينين مطلقا. لأن المعاذ من العوذ، وحاشا الله، التنزيه إليه، فهما فعلان محدثان.

وقال شهاب الدين : ثم إذا أراد الحِلفَ بمعاذ الله، فإما أن ينصِبَ أو يرفع أو يخفض، فإنْ نصَبَ كان التقدير أُلزِم نفسي معاذ الله، وإن رفع فتقديره : معاذ الله قسمي، وإن خفض فعلى حذف حرف القسم. قال : والقسم بهذا إما بالنية أو بالعرف، وإلا ما يكون قسما، فإن الخبر لا يكون إنشاء إلا بنقل.

قلت : وذكره هنا أن معاذ من العوذ، لا أدري هل يريد معاذ المعجم أو غيره، فإن كان أراد المُعْجَمَ فباطل أنه من العود الذي هو الرجوع، والأقرب للفصل أنه أراد المعجم(34).

وقال سيبويه في معاذ المعجم، كأنه حيث قال : معاذ الله، قال عياذا بالله، وعياذا تنصب على أعوذ بالله عياذا، ولكنهم لم يظهروا الفعل هنا. وإذا كان هكذا فالرفع في معاذ الله المذكور لا يصح لأنه مما التزمت العرب فيه النصب. وأما الخفض فلا يجوز بحال، كان المعجم أو غيره، لأن حذف حرف الجر الذي هو حرف القسم، وخفض المقسم به إنما يكون في الاسم الكريم إسم الجلالة فقط.

قال شهاب الدين : وأما حاشا الله، فمعناه، براءة الله، أي براءة منه لله تعالى. ويحتمل هذا أن يكون كناية عنه، وأن يراد به الكلام القديم، ويصح إضافته باللام لله تعالى، فإن الله تعالى ينزه نفسه بكلامه النفساني، فإن وجدت نية لذلك أو عرف يقوم مقامها وجبت الكفارة، وإن لم يوجد ذلك لم تجب الكفارة،

---

(34) وهو الأنسَبُ كما يستفاد من الآية الكريمة في سورة يوسف حيث جاء فيها ما حكاه الله على لسان هذا النبي الرسول : «قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي».

أما عند القرافي وتعليق ابن الشاط، فقد وردت بالذال المهملة، وهي بمعنى العوذ والحصن بالله منْ الوقوع في الشر والسوء، وقد علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة بقوله : ما قاله فيه نظر.

فحاشا الله يحتمل وجهين، كما أن معاذ الله يحتمل أن يراد بها إعاذة الله وصفاتُه العلا، فإن معاده من العود، وإليه يرجع الأمر كله، غير أن ابن يونس لم ينقل إيجاب الكفارة مع النية إلا في معاذ الله خاصة(35).

المسألة الثانية، هاهنا ألفاظ اختلف في مدلولها، هل هو قديم يجوز الحلف به ويلزم بِهِ الكفارة، أو هو محدث فلا يجوز الحلف به ولا يلزم به الكفارة ؟. وهذه الألفاظ هي غضب الله ورحمته، ورضاه ومحبته، ومقته وبغضه ورأفته، ونحو ذلك من الألفاظ التي يمتنع حملها على الله. ويتعيَّنُ أن المراد بها المجاز. واختلف في المجاز المراد بها(36)، فقال أبو الحسن الأشعري : المراد بهذه الأمور إرادة الإحسان لمن وُصِفَ بذلك من الخلق، من صفة الرحمة ونحوها، أو إرادة العقاب لمن وُصف بذلك من الخلق في لفظ الغضب ونحوه. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني : المراد بذلك أن الله تعالى يعاملهم معاملة الراحم والغاضب، فيكون المراد الاحسان نفسه أو العقاب نفسه. فأبو الحسن يرد ذلك الى معنى قديم، والقاضي إلى معنىً حادث. وياتي في القرآن مواضع يتعين فيها مذهب الشيخ أبي الحسن، ومواضع يتعين فيها مذهب القاضي، ومواضع تحتمل المذهبين(37).

فقوله تعالى : «ربنا وسعت كل شيء رحمةً وعلما»(38). ظاهر فيه مذهب

---

(35) والإعادة والمعاد ذكرت كذلك هنا بالدال المهملة مما يدل على أنها بهذا المعنى مقصودة أيضا، فهي من العود بمعنى الرجوع، كما تشهد له الآية التي ذكَرها، ومنه قوله تعالى : «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد».

(36) علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي هذا كما نقله اليقوري، فقال : ما قاله القرافي من امتناع حقائقها على الله إنما ذلك بناء على تفسيرها بما يمتنع عليه، كتفسيرهم الرحمة بالرقة، والمحبة بالميل، وفي ذلك نظر، للكلام فيه مجال، لكن على تسليم امتناع تلك الحقائق لا بد من الصرف الى المجاز كما قال العلماء، والله أعلم. ذلك أن القرافي قال : «هذه الالفاظ لا تتصور حقائقها الا في البشر والامزجَة والمخلوقات. ولمّا استحالَتْ حقائقها على الله تعالى تعيَّنَ حملُهَا على المجاز، فاختلف العلماء في المجاز المراد بها.»

(37) قال الشيخ ابن الشاط : ما قاله القرافي وحكاه صحيح.

(38) سورة غافر : الآية 7

أبي الحسن، وقوله تعالى : «هذا رحمة من ربي»(39)، إشارة إلى مذهب القاضي. والمحتمل كقوله تعالى : «الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم» يحتمل إرادة الاحسان والاحسان نفسه(40).

قال شهاب الدين : ومذهب الشيخ أقرب من مذهب القاضي، لأن علاقة المجاز عنده أقرب. فعلى مذهب الشيخ يجوز الحلف بها، وعلى مذهب القاضي لا يجوز الحلف بها، ولا كفارة.

المسألة الثالثة : قال ابن يونس : الحالف بِرضى الله تعالى ورحمته وسخطه، عليه كفارة واحدة، يعني لأنه كرر الحلف بصفة واحدة، وهي الإرادة. وهذا الحكم مبني على مذهب الشيخ أبي الحسن(41)، قال : بخلاف عِلْمِ الله وقدرته وإرادته، فإنه يختلف فيه، هل تتعدد الكفارة أم لا؟ بناء على أن قاعدة الايمان التأكيد حتى يريدَ الانشاءَ، بخلاف تكرير الطلاق(42). أو قاعدة الجميع الانشاء حتي يريد التاكيد.(43) ثم لزوم الكفارة على ما قال ابن يونس، إنما يَرِدُ إذا

---

(39) سورة الكهف، الآية 98

(40) زاد القرافي هنا قوله : ورضاه تعالى إرادة الاحسان إلى العباد،.أو يعاملهم معاملة الراضي فيحسن اليهم، أي يفعل بهم كذلك، ومحبته إرادة الاحسان في قوله تعالى : «يحبهم ويحبونه». او الإحسان نفسه، وكذلك بقية الالفاظ تتخرج على هذين المذهبين. وقد ورد الرضى بمعنى ثالث يرجع إلى الكلام القديم، كقوله تعالى : «ولا يرضَى لعبادِه الكفر»، اي لا يشرعه دِينا للعباد، وشرعه تعالى كلامه القديم.

قال ابن الشاط معقبا على كلام القرافي هذا : وهي التي يلحَقها النسخ إلى بدل، وإلى غير بدل، وكلام الله تعالى الذي هو صفة ذاته لا يصح نسخه لا لِبدل ولا لغير بدل، فالاظهر أن قوله تعالى : «ولا يرضى لعباده الكفر»، ليس راجعا الى الكلام القديم، والله أعلم.

(41) أي في حمل هذه الأمور على الإرادة كما قال القرافي.

(42) أي الأصل فيه الإنشاء حتى يريد التأكيد.

(43) قال القرافي : وهذا هو الأظْهَرُ، والْأوُل هو المشهور في المذهب.

قال ابن الشاط هنا : ما قاله القرافي في أول المسألة الثالثة إلى قوله : والْأوُل هو المشهور في المذهب ظاهر.

نوى اليمين بالقديم، فإن الزام الكفارة بمجرد هذه الألفاظ من غير نية خلاف القواعد(44).

المسألة الرابعة : السائل عن مثل هذه الصفات بأنها أزلية أو حادثة، جوابه بأنها أزلية على مذهب أبي الحسن، لأن المراد بها الإرادة، وبأنها حادثة على مذهب القاضي(45).

---

(44) قال القرافي هنا رحمه الله : واعلم أن الفتيا بإلزام الكفارة في هذه الالفاظ على ما نقله ابن يونس، إنْ لم يقيد بأنه نوى إرادة الله تعالى، فهو مشكل، فإن اللفظ حقيقة في أمور محدثة لا توجب كفارة، وإنما حملت على هذه الألفاظ القديمة مجازاً، ولم تشتهر في الارادة حتى صارت حقيقة عرفية في الارادة، بل مجاز خفي دل عند الشيخ أبي الحسن على أنه المراد باللفظ. والقاعدة أن الالفاظ لا تنصرف لمجازاتها الخفية إلا بالنية، وأن اللفظ لا يزال منصرفا إلى الحقيقة اللغوية دون مجازه المرجوح حتى تصرفه نية المجاز المرجوح، فإلزام الكفارة بهذه الالفاظ مِن غيرنيةٍ، خلافُ القواعد، بل ينبغي أن يقال : إن أراد بهذه الالفاظ صفة قديمة لزمته الكفارة والا فلا.
وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بِقوله : لا إشكال في ذلك، فإن اللفظ، وإنْ سُلِّمَ أنه حقيقة في أمور محدثة، مجاز غير غالب في الصفة القديمة، فقرينة الحلف به كافية في حمله على المجاز، والله تعالى أعلم. اهـ.
فليتأمل كلام هذين العالمين الجليلين في هذا الموضوع الهام الدقيق، فإنه مفيد في بابه وموضوعه، ومساعد على فهم الإشكاليات الفقهية التي تتعلق به في مجال الحلف بهذه الكلمات.

(45) هذه المسألة جمع فيها القرافي رحمه الله بين البسط والوضوح والايجاز، فرأيت أن أنقلها وآتي بها من كلامه لتكون كشرح لما أوجزه واختصره الشيخ البقوري رحمه الله.
قال القرافي في هذه المسألة: إذا قيل لك : رحمة الله وغضبه قائمان بذاته أم لا؟ وهل هما واجبا الوجود أم لا؟ وهل كانا في الأزل أم لا؟ ونحو ذلك من الاسئلة، فخَرِّجْ جوابك في جميع هذه الاسئلة في جميع هذه الالفاظ على مذهب الشيخ أبي الحس وعلى مذهب القاضي، فعلى مذهب الشيخ تقول : قائمان بذاته، واجبا الوجود، ازليان، صفتان لله تعالى. وعلى مذهب القاضي تقول : ليسا قائمين بذاته، بل ممكنان مخلوقان حادثان، ليسا بأزليين، وكذلك جميع ما يرد عليك من اسئلة في جميع هذه الالفاظ.
أقول : والنفس الى مذهب الشيخ ابي الحسن رحمه الله أُميل وأريح، والله أعلم، ورحم القاضي الباقلاني ورحم كافة المسلمين.
وقد علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله :
ليس مَا قاله إذا وقع التخريج على مذهب الشيخ ابي الحسن بمستقيم، لقوله تقول : قائمان بِذاته، واجبا الوجود، أزليان، لأن الرحمة على مذهب الشيخ أبي الحسن إرادة الثواب، والغضب إرادة العقاب، والإرادة واحدة لا تتعدد بتعدد متعلقها كإرادتنا، والله أعلم. اهـ.

المسألة الخامسة : مقتضى ما قاله رحمه الله في قوله : عليَّ ميثاقُ الله وكفالتُه من حيث لزوم الكفارة، إما من حيث العرف الناقل عن وضعها إلى ما يوجب الكفارة، وإما من حيث النية، يجري هنا، كأن يقول : عليَّ رزق الله(46)، إذا تقرر أن جميع ما تقدم من الالفاظ السبعة أنه إنما تجب بها الكفارة للحمل على معنى عرفي وجد فيها، نقلَها عن أصلِ وضْعها، أو بِسبب النية. وإن لم يكن أحد هذين الامرين فلا كفارة، وذلك معتبر هنا، كما كان معتبرا هنالك(47).

---

(46) علق ابن الشاط على كلام القرافي في هذه الفقرة بقوله : ليس ما قاله القرافي عندي بصواب، لأنه إذا قال : «علي ميثاق الله»، فمقتضاه : عليَّ يمين، فتلزمه كفارة يمين، وإذا قال : «علي رزق الله»، فلا شيء عليه إلا أن ينوي بذلك الكفارة.

والفرق بينهما أن الميثاق ونحوه جرى العرف بأن المراد به اليمين، ورزق الله ونحوه لم يَجْرِ عرف بذلك، وليس قول القائل : «علي رزق الله» كقوله : عليَّ صوم يومٍ، لأن رزق الله ليس اسما لطاعته فيلزم نذرها، وصوم يوم اسم (أي لطاعته).

أقول : وهو تعقيب يبدو صحيحا، وتوجيه يبدو معقولا وسلِيماً، استنادا إلى أثر العرف في تخصيص بعض الكلمات ومدلولاتها.

كما علق ابن الشاط على ما جاء هنا عند القرافي من لزوم الكفارة في رزق الله وخلقه، مثل قول القائل : (علي ميثاق الله)، فقال : صدر القرافي كلامه بالعرفِ في نذر الكفارة، ثم خرج الى العرف في نذر شيء من رزق الله. وهذا الذي خرج إليه اجنبي عن مسألة مالك رحمه الله، فإنه أوجب الكفارة في قول القائل : «علي ميثاق الله» ونحوه. وما قاله من أنه (أي الامر أو الْحُكْمَ) يدور مع العرف كيفما دار، صحيح إذا ثبت عرف» اهـ.

أقول : وهذا أشبه بقول العلماء الفقهاء : الحكم يدورُ مع العلة وجودا وعدَماً.

(47) عبارة القرافي في هذه المسلة أوضح وأبين، فإنه قال فيها : مقتضى ما قاله مالك رحمه الله في قول القائل : «علي ميثاق الله وكفالته» أنه يوجب الكفارة، أنه إذا قال هنا : علي رزق الله أو خَلْقُهُ أن تجب عليه الكفارة، فإن المدرَك هنالك، إن كان هو أن العرف نقلها لنذر الكفارة في زمانه رضي الله عنه، فصار النطق بهذه العبارة نذرا للكفارة، فتلزمه بالنذْرِ لا بالحلف، لأنه مقتضى لفظ عليَّ، فإنها لا تستعمل إلا في النذر ونحوه، وليست من حروف القسم إجماعا، بل من حروف اللزوم والنذر، كقوله : لِله علي صوم يوم، وصدقةُ دينار، ونحو ذلك، فكذلك يلزمه هنا اذا وجد عرف في رزق الله وخلقه، وأنه صار قوله : علي رزق الله أنه نذر أن يتصدق بشيء من رزق الله تعالى، أو ببعض خلقه من نبات أو جماد أو حيوان مما يسوغ التصدق به كالبقرة والغنم ونحوهما،وأن يسوي بين المسألتين إن وجد العرف الموجب لنقلهما للنذر لزم، وإن لم يوجد العرف الناقل للنذر لم يلزم».

القسم الخامس : من صفات الله تعالى الجامعة(47م) لجميع ما تقدم من الأقسام الأربعة، وهي عزة الله، وجلاله، وعظمته، وكبرياؤه، ونحو ذلك.

وذلك لأنك إذا قلت : جل تعالى، فلك أن تقول : جَلَّ بكذا، فيدخل فيه جميع الصفات الثبوتية. وإذا قلت : جل عن كذا، دخل فيه جميع الصفات السلبية، ثم يشمل الصفات القديمة والحادثة من الثبوتية والسلبية(48)، وكان الحلف

= وقد عقب ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما تأوله القرافي من أن قول القائل : عليَّ ميثاق الله، جرى فيه عرف بنذر الكفارة، مجرد توهم، لا حجة عليه، وليس عندي كما توهم، بل قول القائل : علي ميثاق الله، جرى فيه العرف بأن المراد بها اليمين التي شرعها الله تعالى وجعلها ميثاقا بين عباده، فلزوم الكفارة ليس بنذر الكفارة، بل بالتزام اليمين.اهـ.

(47م) كذا في النسخ الثلاث جاءت كلمة الجامعة دون ذكر للموصوف بها. وعند القرافي ذكر لِهٰذا الموصوف فقال : من صفات الله تعالى، الصفات الجامعة.

(48) وبيان ذلك يقول القرافي : فكما جل الله تعالى بعلمه وصفاته السبعة التي هي صفة ذاته تعالى جل أيضاً ببدائع مصنوعاته وغرائب مخلوقاته، ويندرج في الثاني (وهو السلبية) جميعُ السلوب للنقائص، فيصدق أن الله تعالى جل عن الشريك وعن الحيز والجهة وغير ذلك مما يستحيل عليه سبحانه وتعالى.

أقول : وقد علّق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند الإمام القرافي هنا، وأتى فيه بتعبير عنيف ونقدٍ شديد في عبارة موجزة، ما كان ينبغي ولا يليق الإتيان بها تجاه عالم فقيه، فكيف بعالم جليل وفقيه متضلع وأصولي متمكن، طبقت شهرته الآفاق مشرقاً ومغرباً، وشهدت بذلك مؤلفاته العلمية، وفي مقدمتها كتابه الفروق في القواعد الفقهية، هذا الكتاب القيم الهام الفريد في موضوعه وبابه، والذي اختصره ورتبه تلميذه الشيخ البقوري، ونقوم بتحقيقه وتصحيحه لإخراجه إلى الوجود، خدمة للعلوم الاسلامية، وإحياء لتراث علمائنا الاجلاء، رحم الله الجميع، وقابلهم بفضله وكرمه الواسع.

فقد فهم الفقيه ابن الشاط سامحه الله ــ فهما خاصا يمكن أن يكون محل تأمل ونظر وتعقيب، حين فهم من قول القرافي : «فكما أن الله تعالى جل بعلمه وصفاته السبعة التي هي صفة ذاته تعالى جل أيضا ببدائع مصنوعاته وغرائب مخلوقاته»، فلم يستسغ الشيخ ابن الشاط هذه العبارة الاخيرة ولم يقبلها، وفهم منها أن ذلك يقتضي افتقار الباري لبديع المصنوعات وغريب المخلوقات حتى يكون كاملا، وأنه المتبادر إلى الذهن بكيفية لازمة وتلازمية، وهو باطل قطعا، بل هو الغني على الاطلاق»، وأرى أن ذلك التلازم الذي فهمه الفقيه ابن الشاط ليس بلازم اولا، وليس بوارد على كلام الامام القرافي ثانيا. فجلال الله ثابت ومتحقق في ذاته وصفاته القائمة بذاته، وذاته سبحانه لا تدركها الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، كذلك جلاله سبحانه يظهر ويتجلى لمخلوقاته العاقلة المكلفة بالتكاليف الشرعية فيما أوجده وخلقه من عجيب المخلوقات وبديع المصنوعات في هذا الكون الالهي العظيم، فليس القول بأن جلال الله يظهر في تلك

بها يوجب الكفارة لاشتمالها على ما يوجب وعلى ما لا يوجب(49).

وهاهنا ثلاث مسائل.

المسألة الأولى : إذا قال القائل : سبحان من تواضعَ كلُّ شيء لعظمته، هل يجوز هذا أم لا؟ فقال بعض فقهاء العصر : لا يجوز هذا الاطلاق، لأن عظمة الله تعالى صفته، والتواضع للصفة عبادة لها، وعبادة الصفة كفر، بل لا نعبد(50) إلا الله تعالى، وذلك الذات الموصوفة بصفات الجلال.

وقال قوم : يجوز هذا الاطلاق، وهو الصحيح، لِأَن عظمته تشمل الذات وسائر الصفات(51).

قلت : إن أراد بـ(تشمل أو تجمع) كما قال في كتابه شهاب الدين، أن العظمة تدل على الذات والصفات فذلك باطل، فإن الله اسم دال على تلك المعاني بالوضع، والعظمة اسم دال على معنى واحد من تلك المعاني التي دل عليها الله، وإن أراد أن العظمة تصدق على كل عظمة، سواء كانت عظمة الذات أو عظمة الصفات فقول صحيح، ولم يكن الإشكال الذي قاله القائل منفصلا من

= المخلوقات والمصنوعات يقتضي بالضرورة افتقار الباري الى بديع مخلوقاته حتى يكون كاملا، فكماله سبحانه في ذاته وصفاته أزلي مطلق، وهو الغني غنى مطلقا عن خلقه، فالمخلوقات هي المفتقرة الى ربها المدبر لأمرها والمصرف لشؤونها، والله هو الغني الحميد، والله أعلم، وهو الموفق سبحانه للسداد والصواب، وسامح الله وغفر للجميع بمنه وفضله.

(49) أي لاشتمال تلك الصفة الجامعة على ما يوجب الكفارة، وعلى ما لا يوجبها عند الحلف بها.

(50) كذا في نسخة ع : نعبد بالنون والبناء للفاعل، وفي نسخة ح، ونسخة ثالثة اخرى : يعبد بالياء والبناء للنائب عن الفاعل، وهو ما في الأصل عند القرافي.

(51) قال ابن الشاط هنا : ما صحح (أي ما صححه القرافي في هذه المسألة) هو الصحيح لأن العظمة ــ كما سبق ــ عبارة جامعة لصفات الكمال، والتواضعُ. التصاغر والتضاؤل، ولا شك أن كل شيء ما عدا الذات الكريمة والصفاتِ الظيمة متصاغر متضائِل بالنسبة إلى تلك الصفات.

وقول ذلك الفقيه العصري : إن هذا التواضع عبادة، ليس بصحيح، وهو دعوى عَرِيَّةٌ عن الحجة فلا اعتبار بقوله :

حيث إنها عبادة لصفة من الصفات. وقد قال شهاب الدين : إن أطلق هذا اللفظ وأراد به صفة من الصفات فهو كفر(52). قال شهاب الدين : وإن أراد

(52) نص عبارة القرافي هنا يزيد كلام البقوري بيانا ووضوحا، فقد قال في أول هذه الفقرة :
(وعظمة الله تعالى هي المجموع من الذات والصفات، وهذا المجموع هو المعبود وهو الاله، وهو الذي يجب توحيده وتوحده، ولا ثاني له، وهو الذي يجب التواضع له كما تقول (ولله المثل الاعلى) : عظمة الملك. جيشه وأمواله وأقاليمه التي استولى عليها وسطوته وغير ذلك مما وقعت به العظمة في دولته. كذلك عظمة الله تعالى هي هذه الامور كلها مع ذاته تعالى، فهي ايضا من موجبات عظمته، فإن أراد هذا المطلِق (أي المتكلم بهذه الجملة) هذا المعنى أو لم تكن له نية فلا شيء عليه، وإن أراد صفة واحدة من صفات الله تعالى، وأنها حصل التواضع لها، وهو العبادة، امتنع وربما كان كفرا، وهو الظاهر».
وقد تعقب الشيخ ابن الشاط هذا الكلام عند القرافي، وعلق عليه فقرة فقرة فقال :
قوله بأن عظمة الله هي المجموع من الذات والصفات، ليس بصحيح، فإن العظمة ليست مجموع الذات والصفات، بل هي مجموع الصفات على ما سبق من تقريره هو ذلك قبل هذا.
وعلى تسليم أن تكون العظمة مجموع الذات والصفات فليس المجموع هو المعبود، بل المعبود، الموصوف بتلك الصِفاتِ لا الصفات، ولا مجموع الموصوف والصفات، وكلامه هنا كلام من لم يحقق مباحث هذا العلم على وجه الصواب.
ثم علق على التمثيل بعظمة الملك في جيشه وأمواله وأقاليمه فقال :
لا يسوغ مثل هذا التمثيل، فإن الملك منتقر على الاطلاق، والله تعالى مستغن على الاطلاق، فكيف يصح التمثيل.
أقول : يقال عند ارادة مثل هذا التمثيل والتشبيه في الكلام : «ولله المثل الاعلى». ولذلك ادرجتها في كلام القرافي هنا، لتلك الغاية وما فيها من التأدب مع الله تعالى الذي ليس كمثله شيء، ودفعا لورود مثل هذا الاعتراض، فإن القرافي رحمه الله لا يغيب عنه ذلك، والله أعلم بالحق والصواب فيما تختلف فيه الأفهام. والمدارك والعقول، وتعبر عنه بالكلام والبيان.
وقال ابن الشاط معقبا على كلام القرافي، وقوله بأن عظمة الله تعالى هي هذه الامور كلها مع ذاته تعالى، فهي من موجبات عظمته : هذا كلام غث لا يصدر عن معرفة دقيقة بهذا العلم، وكيف يصح ان تكون الذات من موجبات العظمة، والعظمة مجموع الذات والصفات، فالذات على هذا موجبة للذات، وكيف يكون الشيء موجبا وموجبيا ؟ هذا الخليط.
وعقب ابن الشاط على قول القرافي هنا : «فإن أراد المطْلِقُ (أي المتكلم بهذه الكلمة التي هي (سبحان من تواضع كل شيء لعظمته) هذا المعنى أو لم تكن له نية فلا شيء عليه. فقال : بل عليه شيء، وهو أنه مخطىء في ذلك، حيث اعتقد أن الذات من مقتضيات العظمة.
وقال ابن الشاط ايضا : قول القرافي : «وإن أراد المتكلم بلفظ العظمة صفة واحدة من صفات الله تعالى» الى قوله : «وهو الظاهر» ما حكم به بأنه ظاهر، هو كما قال :
أقول : وهذا المبحث هنا يتصل بمبحث الصفات الالهية، هل هي عين الذات الالهية أو هي شيء زائد عليها، قائم بها، وهو من المباحث الدقيقة والشائكة المذكورة في كتب التوحيد، والمبسوطة في

بالتواضع غيرَ العبادة، وهو القهر والانقياد لإرادة الله تعالى وقضائه وقدرته فالمعنى صحيح، ولا يلزم منه شيء[53].

= مؤلفات عِلْمِ الكلام، وفيه خلاف معروف وعميق بين الاشاعرة والماتريدية من جهة، وبين المعتزلة من جهة اخرى، فالاشاعرة والماتريدية يقولون بالقول الثاني والمعتزلة يقولوت بالاول، فرارا من القول بالتعدد في فهمهم وحسب نظرهم في ذلك.

والذي يظهر ويحسن ان يقال في هذا المجال بالنسبة لكلام الامام القرافي هنا ـــ وهو من هو تحقيقا وتدقيقا في العلوم والنقلية والعقلية كما تشهد بذلك مؤلفاته العلمية القيمة على اختلاف موضوعاتها، وكما شهد بذلك علماء عصره، ومن جاء بعدهم من أهل العلم وفضله، وكذا بالنسبة لتعقيبات الشيخ ابن الشاط عليه، وفي التوفيق بينهما، أنه خلاف في حال كما يقول الفقهاء. ذلك أن كلمة العظمة في جانب الله تعالى حين يقول المرء، سبحان من تواضع كل شيء لعظمته، ينبغي ان ناخذها ونفهمها على أنها تطلق وتصدق على الذات الالهية الموصوفة بجميع الصفات الالهية الازلية التي وصف الحق بها نفسه، كما أن تلك الصفات الالهية الازلية هي صفات ازلية قائمة بالذات العلية في الازل وفيما لا يزال بدون حدود ولا نهاية، فالله تعالى كان بذاته وصفاته في الازل ولا شيء معه، وهو سبحانه الباقي بذاته وصفاته على الدوام، وذلك ما يومن به ويعتقده كل مسلم ومسلمة من امة الاسلام، فـ«كل شيء هالك الا وجهه» و«كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام».

وبهذا المعنى والتوضيح، والفهم والتوجيه يفهم كلام كل من القرافي وابن الشاط على وجه صحيح سليم، ويزول عن الفهم والادراك لتلك المعاني، كل التباس وإشكال، وينتفي كل غموض وإبهام يستصعبه ولا يستسيغه المبتديء ويستشكله ولا يهضمه المنتهي في مثل هذه المباحث الدقيقة المتعلقة بموضوع الصفات الالهية، والتي ينبغي اخذها واعتقادها مسلمة في بَسَاطَةٍ ووضوح، كما جاء بها القرآن الكريم، وورد بها الحديث الصحيح عن النبي المصطفى الامين، وتناولها علماء التوحيد في مؤلفاتهم الكثيرة، تارة بالوضوح والبساطة، وتارة بالاقناع والادلة النقلية الساطعة، والبراهين والحجج العقلية المقنعة. وهي طريق ايسر وأسلم، إذ هي طريق ومنهج السلف الصالح من الصحابة وتابعيهم بإحسان، ومن سلك مسلكهم ونَهَجَ نهجهم من العلماء الراسخين، الذين يقولون في مثل هذه المباحث الاعتقادية ونظائرها مما يتعلق بالمحكم والمتشابه من الآيات القرآنية : «آمنا به كل من عند ربنا. وما يذكر الا اولوا الالباب، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة، إنك انت الوهاب»، والكمال المطلق انما هو لله وحده، وفوق كل ذي علم عليم، والله بعباده المومنين رؤوف رحيم.

(53) زاد القرافي هنا قوله : «فإن جميع العالم مقهور بقدرة الله تعالى وقدره، فالتواضع بهذا التفسير سائغ لا محذور فيه، بل يجب اعتقاده.

وعقب عليه ابن الشاط بقوله : ما قاله في ذلك صحيح.

ثم زاد القرافي هنا قوله : فهذا تلخيص الحق في هذه المسألة والفتيا فيها (أي مسألة قول القائل : سبحان من تواضع كل شيء لعظمته).

وعقب عليه ابن الشاط بقوله : تبين تلخيص الحق في المسألة على غيرِ الوجه الذي قال، واللّهُ أعلم.

المسألة الثانية : أن هذه الصفات، تارة تكون بلفظ التذكير، نحو جلال الله، وتارة تكون بالتأنيث نحو عزة الله وعظمته.

ثم عزة الله تُستعمل مذكرا ومؤنثاً، بخلاف عظمة الله ما ينطق بها إلا مؤنثا. والعربُ معلوم من لسانها أن تاء التأنيث إذا لحقت المصدر أفادته الوحدة كقوله : ضربته ضربا، ثم تقول : ضربة. فالمذكر كأنه يعم جميع أنواع العز، والمؤنث كأنه اسم لنوع من أنواع العِز، فإذا عم اجتمع المعنى القديم والحادث، وكان على حسب ما مضى، وإذا لم يعم يحتمل أن يراد به العز الذي لا نظير له في مخلوقاته، فهو معنى قديم، فيصح الحلف به، ويحتمل أن يراد به النوع الآخر من العز الذي يوجد في المخلوق فلا يصح الحلَف به(54)

المسألة الثالثة : قال عبد الحق في تهذيب الطالب : الحالف بقوة الله وعظمته وجلال الله، عليه كفارة واحدة. ووجه ذلك أنه إنما حلف بمجموع الصفات المتعددة، والمجموع شيء واحد لَا أشياء كثيرة، فكانتْ الكفارة واحدة ولم يتعرض لِلُّزوم. ووجهه أنها اشتملت على الموجب وعلى غير الموجب، فتجب الكفارة للموجب.

قلت : هذا التوجيه يوجب ألا تكون الكفارة واحدة، وهو مخالف لقوله : المجموع واحد، فلذلك اتحدت الكفارة(55)،والله أعلم.

---

(54) علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة الثانية (وهي الثالثة عند القرافي) بقوله : الصحيح على ما سبق أن لفظ العزة ونحوها لا يتناول محدَثا (حادثا)، فلا يصح ما قاله في لفظ العزة من احتماله المحدث (بفتح الدَّال)، وما حكاه القرافي عن صاحب اللباب (في شرح الجلاب عن مالك رحمه الله في الحلف بعزة الله، هل توجب كفارة أم لا؟ فيه روايتان) وفي لزوم الكفارة للحالف بذلك روايتين ليس مدرك اختلاف قوله عندي ما ذكره الشهاب من احتمال المحدث، بل المدرك عندي احتمال لفظ العزة أن يكون مدلوله أمرا ثبوتيا وأمرا سلبيا، فإنه سبحانه عز بصفات كماله الثبوتية كما عز بصفات تنزيهه السلبية، والله أعلم.

(55) قال ابن الشاط هنا : لا يندرج حادث تحت لفظ العزة ونحوه، فما أشعر به كلامُه بأن عبد الحق أغفل التنبيه عليه ليس الأمر كذلك، فلا محذور في اليمين بعزة الله تعالى ونحو ذلك. فبِحق إن أعْرَضَ عن ذلك عبد الحق، والله أعلم.

القاعدة الثالثة :[56]

أقرر فيها ما يوجب الكفارة من أسماء الله تعالى إذا حلف بها الحالف وما لا يوجبها.

القسم الأول : ما وضع إسما لِلذات فقط، وهو الله تعالى، وهذا هو الصحيح.

القسم الثاني : ما وضع للذات مع مفهوم زائد وجودي قائم بذاته سبحانه، نحو عليم وقدير.

القسم الثالث : ما وضع للذات مع مفهوم زائد وجودي خارج عن الذات كخالق ورازق.

القسم الرابع : ما وضع للذات مع مفهوم زائد عدمي، نحو قدوس[57].

---

56) هي موضوع الفرق السابع والعشرين والمسألة بين قاعدة ما يوجب الكفارة إذا حلف به من أسماء الله تعالى وبين قاعدة ما لا يوجب. ج 3 ص 56.
قال الإمام القرافي رحمه الله في أول هذا الفرق الذي استغرق في كتابه حوالي أربع صفحات : إعلم أن أسماء الله تِسْعةٌ وتسعون أسما : مائةٌ إلا واحداً. أخرجه الترمذي.
وهي إما لمجرد الذات، كقولنا : الله، فإنه اسم للذات على الصحيح، وكذلك اختار صاحب الكشاف (الإمام الزمخشري رحمه الله) أنه اسم للذات من حيث هي هي، وهو عَلَمٌ عليها، واستدل على ذلك بجريان النعوت عليه، فتقول : الله الرحمان الرحيم، وقيل : هو اسم للذات مع جملة الصفات، فإذا قلنا : الله فقد ذكرنا جملة صفات الله تعالى وقلنا : الذات الموصوفة بالصفات الخاصة، وهذا المفهوم الاله المعبود، وهو الذات الموصوفة بصفات الكمال ونعوت الجلال، وهو المعلوم، هو الذي نؤمن ونقر بتوحده وتنزيهه عن الشريك والمماثلة، أي هذا المجموع يستحيل أن يكون له مثل، (ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير).
أقول : وهذا القول الثاني على تضعيفه هو في نظري أولى وأنسب وأَحَقُّ وأسْلَمُ، وهو الذي تميل إليه النفس وترتاح به كما يميل اليه العقل وتطمئن اليه، ويرتضيه أكثر من الأول، والله أعلم.
ثم ذكر القرافي بقية الاسماء لأسماء الله تعالى كما أوردها واختصرها الشيخ البقوري رحمه الله.

(57) القدوس للذات الإلهية مِنْ القدس الذي هو التطهير، والبيت المقدّس أي طهر من فيه من الأنبياء والأولياء عن المعاصي والمخالفات. فالله تعالى مقدس وقدوس متصف بجميع صفات الكمال، منزه عن جميع النقائص التي تلحق المخلوقات.

القسم الخامس : ما وضع للذات مع نسبة وإضافة كَالباقي[58].

ثم الأسماء أيضاً تنقسم بحسب ما يجوز إطلاقه إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : ما ورد السمع به ولا يوهم نقصا نحو العلم، فيجوز إطلاقه إجماعاً.

القسم الثاني : ما لم يرد السمع به وهو يوهم نقصا نحو علّامة ومتواضع، فإن المتواضع يوهم ذِلة،وعلامة فيه نقص للتأنيث وما أشبه هذا.

القسم الثالث : ما ورد السمع به وهو يوهم نقصاً، فيقصر على محله نحو ماكِر وخادع.

قلت : هذه الأقسام الثلاثة قال فيها شهاب الدين رحمه الله :

لم أعلم في هذه الأقسام الثلاثة خلافا، وكان فيما ذكره في القسم الثالث أنه يقتصر به على محله، وأنه جاء للمقابلة كقوله : «ويمكرون ويمكر الله، والله خير الماكرين»[59].

ورأيت صاحب الشُّعَب الشيخ أبا محمد عبد الجليل القصري رحمه الله ذكر في الأسماء التي له مَاكِراً وخادعاً، وظاهر كلامه فيها أنها تطلق لا ما قاله شهاب الدين. ورأيت للامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير له في قوله تعالى : «**ومكروا ومكَرَ اللهُ، واللهُ خير الماكرين**»[60] تفسيرا حسنا فَسَّرَ لنا به

---

(58) علق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق على طوله، فقال : جميع ما قاله في هذا الفرق لا بأس به، إلا ما قاله في المسألة الثانية من أنه إذا قال : باسم الله لأفعلن، يحتمل أن يكون إضافة مخلوق إلى الله تعالى على كلا التقديرين في اسمٍ، من أن يكون المراد به الإسم الذي هو اللفظ، أو المسمى الذي هو المعنى، فلا يتعين لما يوجب الكفارة إلّا بعُرْفٍ (ونية)، فإن في ذلك نظراً، فإن لقائل أن يقول : فيه عرف بأن المراد ما يوجب الكفارة، والله أعلمُ.

(59) سورة الأنفال. الآية : 30.

(60) فالله سبحانه وتعالى لا ينادَى ولا يدْعيَ ولا يُذكَر الا بأسمائه الحسنى التي سمى بها نفسه، ولا يوصف الا بما وصف به نفسه، أو جاء في السنة النبوية الصحيحة.

كل ما جاء مشكلا من هذا النوع فقال : إن المكر في حق المخلوق هو من حيث الغاية والسبب. فمن حيث الغاية، الظَفَر بالممكور من حيث لا يشعره ومن حيث السبب، العجز عن أخذه جهارا. قال : والمكر بالنسبة الى الله تعالى هو من حيث الغاية لا من حيث السبب. وعلى هذا الذي قاله، فقد ارتفع النقص من مقتضى هذه الأسماء وورد بها النص، فهي جائزة، والله أعلم.

قال شهاب الدين :

القسم الرابع : ما لم يرد السمع به وهو غير موهم فلا يجوز إطلاقه عند الشيخ أبي الحسن الاشعري. وهو مذهب مالك وجمهور الفقهاء، ويجوز إطلاقه عند القاضي أبي بكر الباقلاني. نحو ياسيدنا، هل يجوز إطلاقه ؟ قولان.

ومدرك الخلاف هل يلاحظ انتفاء المانع، وهو الإبهام ولم يوجد، فيجوز، أو نقول : الاسماء توقيفية، وهو الصحيح؟ فإن مخاطبة أدنى الملوك يفتقر الى معرفة ما أذنوا فيه من أسامي، وأيضا فهي قاعدة الأدب، والأدب مع الله متعين، لا سيما في مخاطباته. ثم إن لفظ السيد ذكر زكي الدين عبد العظيم، المحَدِّث ــ رحمه الله ــ أنه ورد حديث في لفظ السيد، فيجوز اطلاقه على المذهبين، وقس على هذه المثل.

قال الشيخ أبو الطاهر بن بشير : فكل ما جاز إطلاقه جاز الحلف به وأوجب الكفارة، وما لا يجوز إطلاقه لا يجوز الحلف به، ولا يوجب الحلف به كفارة. وهاهنا ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : قال أصحابنا : من حلَف باسم من أسماء الله تعالى التي يجوز إطلاقها عليه تعالى وحنِث، لزمته الكفارة. وقال الشافعي والحنابلة : أسماء الله تعالى قسمان : منها ما هو مختص به تعالى، وهو صريح في الحلف كقولنا : والله، والرحمانِ، فهذا ينعقد به اليمين بغير نية. ومنها ما لا يختصّ به تعالى كالحكيم

والعزيز والرشيد والقادر والمريد والعالم، فهي كنايات لا تكون يَمِيناً إلا بالنية، لأجل التردد بين الموجب وغير الموجب(61).

ولنا عليه جواب وهو أن القاعدة أن الألفاظ المفردة قد تبقى على معناها اللغوي، وينقُلُ أهل العرف المركَّب من المفردين لبعض أنواع ذلك الجنس كما قلنا في لفظ الرؤوس، تصدق على رؤوس جميع الحيوانات، ولفظ الأكل يصدق على كل فرد من أفراد الأكل في أي مأكول كان. وإذا ركبنا هاتين اللفظتين فقلنا : والله لا أكلت رؤوسا، وأكلت رؤوسا، لا يفهم أحد إلَّا رؤوس الأنعام دون غيرها، بسبَبِ أن العرف نقلَ هذا التركيب لرؤوس خاصة دون بقية الرؤوس، فذلك لفظ العليم والقدير والمريد يصدق على كل عالم وقادر ومريد، ومع ذلك فقد نقل أهل العرفِ قولنا : وحق العليم وغير ذلك من الأسماء الى خصوص أسماء الله تعالى، فهو من المركبات المنقولة لا يفهم أحد منها غير ذلك.

قال شهاب الدين : وهذا الجواب حسن من حيث الجملة، غير أنه لا يطرد في جميع الأسماء، وإنما يستقيم في الأسماء التي جرت العادة بالحلف بها، وما لم تجر العادة بالحلف به كالحكيم والرشيد فلا يتصور ذلك بحسبها. ولعل كثيراً من الأسماء لا يعلم كثير من الناس أنها من أسماء الله تعالى(62).

فإن قيل : الحليف بها يبين أنها من أسماء الله لأن عادة الناس ذلك، قلنا : وقدْ يحلفون بغير أسماء الله كحلفهم بنعمة السلطان وآبائهم، وحياة زيد وما أشبه

---

(61) زاد القرافي هنا على ما اختصره اليقوري قوله : وهذا التردد أجمعنا عليه في الطلاق وغيره، وأن التردد لا ينصرف لِلطلاق ولا لمعنى يقع التردد فيه إلا بالنية، فكذلك هاهنا.
ووجْهُ التردد في هذه الاسماء المذكورة بين إرادة الله تعالى بها وبين المخلوق واضح، وأن البشر يسمى بهذه الاسماء حقيقة، وأن هذا اللفظ يطلق على الموضعين بالتواطؤ، ولا يتعين اللفظ المتواطىء إلا بالنية، وكفى بهذا في بيان التردد والاحتياج للنية، وهذا كلام حسن قوي معتبر في كثير من أبواب الفقه كالظهار والعتق وغيرهما.

(62) قال القرافي هنا : «فلم يشتهر الحلف بذلك. ولم أعلم أني رأيت من أسماء الله تعالى الرشيد إلا في الترمذي حيث عدد أسماء الله الحسنى مائة إلا واحدا. وأصحابنا عمموا الحكم في الجميع ولم يفصلوا، وهو مشكل.

ذلك. فإذا لم يكن استعمالهم لبعض الأسماء كثيرا بقي الحال فيها على حكم اللغة، فيكون لفظها صالحا للقديم والحادث(63).

المسألة الثانية، قال صاحب الخصال الأندلسي : يجوز الحلف بقولك : باسم الله لأفعلن، وتجِب بذلك الكفارة عند الحنث.

قال شهاب الدين : وهذه المسألة فيها غور، بسبب أن الاسم هاهنا، إن أريد به المسمى استقام الحكم، وإن لم يُرَدْ به المسمى فقد حكى ابن السيد البطليوسي أن العلماء اختلفوا في لفظ الإسم، هل هو موضوع للقدر المشترك بين الأسماء فمسماه لفظ، أو وضع في اللغة للقدر المشترك بين المسميات فلا يتناول إلا مسمى؟ قال : وهذا هو تحقيق خلاف العلماء في أن الاسم هو المسمى أم لا؟ وأن الخلاف إنما هو في لفظ الاسم الذي هو ألف، سين، ميم، وأما لفظ نار وذهب فلا يصح أن يقول عاقل : إن لفظ نار هو عين النار حتى يحترق فم من ينطق بهذا اللفظ.

وإذا فرعنا على هذا وقلنا : الاسم موضوع للقدر المشترك بيْن الاسماء، وأن مسماه لفظ، فينبغي ألَّا تلزم به كفارة، ولا يجوز الحلف به كما لو قلنا : ورزقِ الله، فإنَّ إضافة المحدَثِ إلى الله لا يُصَيِّره مما يجوز الحلف به، وإن قلنا : هو موضوع للقدر المشترك بين المسميات، والقاعدة أن الدال على الأعم غير دال على الأخص، وما يكون كذلك لا يحلف به، ولا يكون قسما إلا بنية أو عرف

---

(63) عبارة القرافي هنا أخذ منها البقوري هذا التساؤل حيث جاء فيها قوله : ولا يمكن أن يقال : إنَّ عادة المسلمين لا يحلفون بغير الله تعالى وأسمائه فتنصرف جميع الأسماء لله تعالى بقرينة الحلف، لأنا نقول : إنا نجدهم يحلفون بآبائهم وملوكهم، ويقولون : ونعمة السلطان، وحياتك يا زيد، ولعمري لقد قام زيد، فيحلف بعمره وحياة مخاطبه طول النهار، فليس ظاهر حالهم الانضباط ولا حصل في الأسماء القليلة الاستعمالِ عرفٌ ولا نقلٌ يعتمد عليه، فيستصحب فيها حكم اللغة، وأن اللفظ صالح للقديم، هذا هو الفقه.

وقد جاء النهي عن الحلف بالآباء وغيرهم، ففي الحديث ان النبي ﷺ قال «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت».

ناقل. ولا واحد منهما، فلا تجب كفارة إذ لم يتعين صرف اللفظ لجهة الله(64).

المسألة الثالثة(65)، الألف واللام في أسماء الله تعالى للكمال.

وهذا، كقولهم : زيد الرجل وتريد الكامل في الرجولية. فمعنى الرحمان، الكامل في الرحمة، وكذا بقية الاسماء.

القاعدة الرابعة :(66)

نقرر فيها ما يدخله المجاز والتخصيص مما لا يدخله على الجملة ليمتنع، والمراد من ذلك الأيمان، فنقول :

النصوص هي التي لا تقبل المجاز ولا التخصيص، والظواهر تقبلهما.

ثم النصوص قسمان :

القسم الأول : أسماء الأعداد، نحو الخمسة والعشرة وسائر أسماء الأعداد)(67).

(64) عبارة القرافي أظهر وأوسع، وهي : والقاعدة أن الدال على الأعم غير دال على الأخص، فاللفظ الدال على القدر المشترك بين جميع المسميات لا يكون دالا على خصوص واجب الوجود سبحانه وتعالى، وما لا يكون دالا عليه لغة لا ينصرف إليه إلا بنية وعرف ناقل. ولا واحد منهما، فلا تجب الكفارة، ولا يتعين صرف اللفظ لله تعالى، فهذا تحرير هذه المسألة.

(65) قال القرافي في أول هذه المسألة : قال اللخمي، قال ابن عبد الحكم : هَا للّه يمين توجب الكفارة مثل قوله : تالله، فإنه يجوز حذف حرف القسم، وإقامة التنبيه مقامه. وقد نص النحاة على ذلك.

ثم عنون لهذه المسألة الثالثة بقوله : **فائدة**، فأوردها موجزة مختصرة كما هي عند البقوري في هذا الايجاز والاختصار، ونسَبَ كون اللّام للكمال إلى امام النحاة سيبويه رحمه الله، وقال في آخرها : وكذلك بقية أسماء الله تعالى، فاللام فيها لا للعموم ولا للعهد، ولكن للكمال»، وهي فائدة لطيفة هامة.

(66) هي موضوع الفرق الثامن والعشرين والمائة بين قاعدة ما يدخله المجاز في الأيمان، والتخصيص، وقاعدة ما لا يدخله المجاز والتخصيص. ج. 3 ص 60.

(67) قال القرافي : وأسماء الأعداد إثنان، وآخرها الألُف، ولم تصنع العرب بعد ذلك لفظا آخر للعدد، بل عادت إلى رتب الأعداد، فقالت : ألفانِ، وهذا هو التثنية، فتكرر مراتب الأعداد، وهي أربع : الآحاد إلى العشرة، والعشرات الى المائةِ، والمئون الى الألف، ثم الآلاف، فهذه عند العرب نصوص لا يدخلها المجاز ولا التخصيص.

القسم الثاني : الإسمان الكريمان : الله والرحمان، لا يصدقان على غيره جل وعلا. فالقسم الأول منع من المجاز والتخصيص فيه وضع اللغة. والقسم الثاني منع من ذلك وضع الشرع. والمجاز إذا نُظِر أعَمُّ من التخصيص، فكل تخصيص مجازه وليس كل مجاز تخصيصا. فالتخصيص كأن يريد بالعشرة شبهها، وذلك العشر (بضم العين والشين) وبالخمسة الخمس.

وأما الظواهر فهي ما عدا هذين القسمين من العمومات نحو المشركين، وأسماءِ الاجناس نحو الأسد وغيره، فالمجاز والتخصيص جائزان فيها.

وعلى ما قلناه سؤال، وهو أن القرآن استعمل اسم العدد مجازا كقوله تعالى : «**إن تستغفر لهم سبعين مرة**». قال العلماء : المراد الكثرة كيف كانت. وكذلك قوله تعالى : «**سبعون ذراعا**» أي طويلة جدا، وأهل العرف يقولون : سألتك ألف مرة فما قضيت لي حاجة، ولا يريدون خصوص الألف(68)، وهذا يخالف ما عليه الفقهاء من أن المجاز لا يدخلها.

وعلى صحة القاعدة فهنا ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : إذا حلف ليعتقن ثلاثة أعبد اليوم، فأعتق عبدين وقال : أردت بذلك اللفظ هذا لم تُفِدْه النية، وحنِث إن خرج اليوم ولم يعتق الثلاثة(69).

المسألة الثانية : إذا قال : والله لأعتقن عبيدي، وقال : أردت بعضهم أو أردت دوابي أو أردت بالبيع العتق أفاده ذلك كله(70).

(68) بل يريدون الكثرة كيف كانت، وهذا مجاز قد دخل المائة والالف، حين يقول القائل : زرتك مائة مرة فلم تَرْعَ لي ذلك، وإذا انفتح الباب في بعض هذه الالفاظ انخرم الجزم في بقيتها، فلم تبق لنا نصوص البتة في أسماء الأعداد، غير أن الفقهاء مطبِقون على ما تقدم، والواقع كما ترى فتأمله. وعلى ما تقدم من صحة القاعدتين والفرق بينهما تتخرج ثلاث مسائل...الخ.

(69) قال القرافي : أسماء الاعداد لا تفيد فيها النية في الأيمان ولا في الطلاق ولا في غيرهما.

(70) قال القرافي : إذا قال : واللهِ لأعتقن عبيدي، وقال : أردت بعضهم على سبيل التخصيص أو قال : أردت بعبيدي دوابي، أو أراد بالبيع العتق، أفاده ذلك، لانه يجوز استعمال العبيد مجازا في الدواب، والعلاقة المِلك في الجميع، واستعمال العتق مجازا في البيع والعلاقة بطلان الملك، فهذا تفيد فيه النية والمجاز.

المسألة الثالثة : إذا قال : والله لأعتقن ثلاثة عبيد، ونوى به بيع ثلاث دواب صح، لأن المجاز في المعدود لا في العدد. ونظير هذه المسألة انتِ طَالق ثلاثا، ويريد بالثلاث اثنتين أو واحدة، لا يفيده ذلك، وإن قال : أردت أنك طلقت ثلاث مرات من الولد، أفاده ذلك.

وقد أشكل ذلك على بعض الفقهاء فقال : أثرت النية في الكل ولم تؤثر في البعض، فإن النية أبطلت الطلقات الثلاث كلها، فأولى أن يبطل بعضها. وجوابه أن النية في الأعداد هي لا تفيد، وفي المعدود تفيد.

ثم إذا تبين هذا في القسم الواحد من القسمين اللذين في النص، فالقسم الثاني أيضا الذي هو لفظ الله والرحمان كذلك لا تفيد النية فيه شيئاً بأن يدعي وجها من وجوه المجاز، لما تقدم من أن المجاز والتخصيص لا يدخلان النص على الإطلاق، بخلاف غيرهما من الأسماء فإنها ليست نصوصا.

القاعدة الخامسة :(71)

أقرر فيها ما تكفي فيه النية في الأيمان، وما لا تكفي، فأقول :

إعلم أن النية تكفي في أشياء، ولا تكفي في أشياء.

فأما ما تكفي فيه فذلك أشياء :

(71) هي موضوع الفرق الثلاثين والمائة بين قاعدة ما تكفي فيه النية في الأيمان، وقاعدة ما لا تكفي فيه النية. ج 3، ص 64.
قال القرافي رحمه الله في أوله : إعلَمْ أن النية تكفي في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات وتعميم المطلقات، وتعيين أحد مسميات الألفاظ المشتركات، وصرف اللفظ عن الحقائق إلى المجازاتِ، ولا تكفي عن الألفاظ التي هي أسباب، ولا عن لفظ مقصود، وإن لم يكن سبباً شرعياً، ويتضح ذلك بمسائل... الخ. وفي موضوع تخصيص نية الحالف وتقييدها لما ينْويه، يقول الشيخ خليل رحمه الله : «وخصصت نية الحالف وقيدت إن نافَتْ وساوتْ» أي تخصص وتقصُرُ اللفظ العام على بعض افراده، وقيدته بأن صرفت نية الحالف لفظه الى بعض افراده التي تحتملها إن ساوت النية المحلوف عليه في التخصيص ان نافت المحلوف عليه، وقيدته ان ساوته، وتفصيل هذا الموضوع يرجع اليه في شراح الشيخ خليل رحمهم الله.

منها تقييدُ المطْلَقات، كما إذا حلف لَيكرمن رجلا وينوي به زيداً، فلا يبرأ بإكرام غيرِه، لأن رجلا مطلق، وقد قيد بخصوص زيد، فصار معنى اليمين لأكرمن زيداً(72).

ومنها تخصيص العمومات، كقوله: والله لا لبست ثوباً، وينوي إخراج الكتان من يمنيه، فيصير هذا العموم مخصوصاً بهذه النية(73)، ومن تخصيص العمومات أن يقول : كل حلال، عليَّ حرام، فينوي محاشاة زوجه(74).

ومما يكتفى فيه بالنية ولكنه على خلاف، ما دل اللفظ عليه التزاما، قالت الحنفية : لا تؤثر النيةَ فيه تقييدا ولا تخصيصا، وقالت بقية الفرق : تؤثر فيه كالمطابقة (من غير فرق).

وهذا مثل قول القائل : والله لا أكلت، فقالت الفرق الشافعية والمالكية : يجوز أن ينوي مأكولا معينا، فلا يحنث بأكل غيره. وقالت الحنفية : لا يجوز دخول النية هاهنا، وإن نوى بطلت نيته وحنث بأي ماكول أكله، فإن اللفظ إنما دل مطابقة على نفي الأكل الذي هو المصْدَرُ، ومن لوازم المصدر ماكولٌ مَّا،

---

(72) قال الشيخ ابن الشاط رحمه الله عن هذه المسألة : ما قاله القرافي في ذلك صحيح.

(73) قال ابن الشاط في هذه المسألة هنا : ليس هذا تخصيص العموم، بل هو الاستثناء بالنية وهو محل خلاف، وأما التخصيص بالنية فهو أن يقصد ما عدا الكتان خاصةً ولا أراه إلا محل وفاق.

(74) هذه المسألة هي المحاشاة، كما قال مالك رحمه الله : إذا قال القائل : كل مال علي حرام، يلزمه الطلاق، إلا أن يحاشي زوجته (أي أن يستثنيها) وقال الأصحاب : يكفي في المحاشاة مجرد النية، والسبب في ذلك أنها تخصيص بعينه من غير زيادة ولا نقصان. والتخصيص يكفي فيه إرادة المتكلم فاعلم ذلك، فهذه مواطن الاكتفاء بالنية إجماعاً.
وقد عقب الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله :
الصحيح أن المحاشاة هي الاستثناء بعينه لا التخصيص، ولكن لما سبق له توهم أن إخراج بعض متناول اللفظ العام هو التخصيص، قال : إن المحاشاة هي التخصيص وذلك غير صحيح، وقد تقدم ذلك والكلام معه فيه في الفرق التاسع والعشرين.
ثم علق على قوله : فهذه مواطن الاكتفاء بالنية إجماعا، فقال ابن الشاط : ذلك صحيح إلا في المحاشاة فإن الخلاف فيها معلوم.

وذلك الماكول لم يلفظ به، فلا يجوز دخول النية فيه، لأنه مدلول التزامي[75]. واحتجوا بأشياء.

منها أن الاستقراءَ دل على أن النية لا تدخل إلا فيما دل اللفظ عليه مطابقة. واعتبار النيات في الألفاظ أمر يتبع اللغة، فكما لا تجوز النية في صرف أسماء الأعداد لغة، كذلك هنا هنا لا يجوز لغة.

واحتج المالكية والشافعية بأشياء :

منها أنا أجمعنا على ما إذا قال : والله لا أكلت أكلا، أنه يصح أن ينوي بعض المآكل ويخرج البعضَ بنيته، مع أن أكلا مصدر، وأجمع النحاة على أن التصريح به بعد اللفظ بالفعل إنما هو للتأكيد نحو ضربت ضربا، والتأكيد ــ حقيقة ــ تقوية المعنى الأول من غير زيادة، وإلا كانت الأحكام الثابتة معه ثابتة قبله، والثابتُ معه اعتبار النية، فالثابت قبله اعتبار النية وهو المطلوب.

ومنها أن النية اعتبرت في المطابقة إجماعا مع قوة المعارض، فأولى أن تعتبر مع ضعف المعارض في دلالة الالتزام بطريقة الأولى. وإنما قلنا : إن المطابقة أقوى معارضة للنية، لأن المطابقة هي الأصل المقصود بوضع اللغة، وغيْره إنما يفيده اللفظ تبعا لها، والأصل أقوى من التابع.

ومنها أن قالوا : وجدنا الاستثناءات في لسان العرب دخلت على العوارض الخارجة عن المدْلولِ المطابق واللازم، ولفظ الاستثناء إنما هو فرع عن إرادة المعنى الذي لأجله سيق الاستثناء، فإن اللفظ تبع لإرادة المعنى، فإنه يقصد به إفهام

(75) قال ابن الشاط هنا : ما قاله الحنفية في أثناء احتجاجهم من أنَّ تناول اللفظ إنما هو محقق في المطابقة والتضمن ليس بصحيح، لأن دَلالة الالفاظ ليست عقلية، بل هي وضعية، ولم يوضع لفظ المسجد إلا لجملته لَا لجملتِهِ وبعضه، وهو السقف مثلا، والا لكان ذلك اللفظ مشتركا، وليس الكلام المفروض إلا على تقدير أن لفظ المسجد لم يوضع للسقف.. الخ

السامع ما في نفس المتكلم، فمتى دخل الاستثناء في المدلول التزاما دل ذلك على دخول النية قبله في المدلول الالتزامي(76).

وبيان دخول الاستثناء في المدلول التزاما أو بطريق العَرض أشياء :

منها قوله تعالى : «**لَتَأتُنَّنِي به إلا أن يحاط بكم**».(77) هذا استثناء من الأحوال العارضة أو اللازمة لمعنى الإتيان. والمعنى لتاتنني به في كل حال من الحالات إلا في حالةِ الاحاطة بكم فإني لا ألزمكم الإتيان به فيها لقيام العذر حينئذ.

ومنها : «**ما ياتِيهِم من ذِكْرٍ من رّبهم مُحْدَثٍ إلا استمعوهُ**»(78). والمعنَى لا ياتيهم في حالة من الحالات، والأحوال أمور خارجة عن المدلول المطابقي. وإذا كانت خارجة، فإن كانت الاحوال لَازِمةً فقد دخلت النية في المدلول التزاما. وإن كانت عارضة فقد دخلت النية في العوارض، وإذا دخلت في العوارض دخلت في اللوازم بطريق الأولى ولا بد(79)، وهذه الادلة ترد ما قالوه أولا من دليل الاستقراء، فصح ما قالته المالكية، والله أعلم.

ومما يكتفى فيه بالنية أيضا تعميم المطلَقات، وصُورَتُهُ أن يقول :

والله لأكرمن أخاك، وينوي بذلك جميع إخوتك، فإن قوله : «أخاك»، مطلق، فإذا أراد جميع الإخوة فقد عمم المطلق(80)، ومثله قوله تعالى :

---

(76) علق الفقيه ابن الشاط على هذه الحجج والوجوه الثلاثة عند المالكية والشافعية بقوله : هذه الوجوه الثلاثة صحيحة جيدة.

(77) سورة يوسف : الآية 66.

(78) سورة الانبياء : الآية 2.

(79) فإن العارض أبعَدُ عن مدلول اللفظ مطابقة من اللازِم ضرورة كما قال القرافي :

(80) قال ابن الشاط، ليس ما قاله القرافي هنا بصحيح، فإن أخاك معرفة، وليست المعرفة مطلقة في عرف الاصوليين، وإنما المطلق في عرفهم النكرة في سياق الإثبات، فكان حقه أن يقول : والله لأكرمن أخاً لَكَ وما أشبه ذلك... الخ.

«ثم يخرجكم طفلا»، فالمراد به جميع الاطفال على سبيل العموم، إذ جميعنا لا يخرج طفلا واحدا.(81).

فإذا ورد هذا المطلق في كتاب الله تعالى، والمراد به العموم، فمن نوى تعميمه في اليمين لزمه. فإن كان في سياق الثبوت لا يبرأ إلا بحصول الفعل في جميع أفراد ذلك العموم، وإن كان في سياق النفي حنث بواحد من ذلك العموم، وانحلت اليمين بأي فرد حنث فيه، مع أن سياق النفي، اللفظ فيه عام. فإن النكرة في سياق النفي تعم، وإنما يظهر أثر ذلك في سياق الثبوت خاصة(82).

ومما يكتفى فيه بالنية تعيين فرد من أفراد اللفظ المشترك بقوله : والله لأنظرن إلى عين، ويريد بهذا اللفظ أحد مسمياته، وذاك العين الباصرة، فلا يبرأ إلا برؤيته لها(83).

ومن ذلك أيضا صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه بالنية، كقوله : والله لأضربن أسداً، ويريد به رجلا شجاعا. فلا يبرا إلا بمجازه(84). هذا القسم الاول.

---

(81) علق ابن الشاط على العموم في هذه الآية بقوله : لا يصح أن يكون المراد به في الآية العموم، فإن العموم لا بد أن يكون متناولا لجميع الآحاد الممكنة، ولا يتجه ذلك في الآية، إذ لو قال : ونخرجكم جميع الاطفال الممكنة لم يكن كلاما صحيحا، وإنما العموم مستفاد في الآية من ضمير الجمع، المتصل بِنُخْرِج، وهو عموم في المخرجين (بفتح الراء) لا في كل ممكن، ثم جاء لفظ طفل مبَيِّناً للحالة التي يكون الإخراج فيها، وهي حالة الطفولية، إما على تقدير : ونخرج كل واحد، فناب مناب اسم الجمع كناس ونفر، والله أعلم.

(82) عبارة القرافي في السطر الأخير : وإنما يظهر أثر ذلك وتأثير النية في سياق الثبوت خاصة.
وقد علق الشيخ ابن الشاط على كلام القرافي في هذه المسألة بقوله :
ما قاله في ذلك صحيح.

(83) عبارة القرافي : فلا يبرأ إلا بالنظر الى الباصرة بسبب تعيينها بالنية، فهذا قسم يستقل بنفسه دون تخصيص العمومات وتقييد المطلقات والصرف إلى المجازات. لأن اللفظ ينطبق على ما عينه حقيقة من غير زيادة ولا نقصان، وفي بقية الصور ليس كذلك.
وقد علق ابن الشاط على هذه المسألة عند القرافي فقال : ما قاله في ذلك صحيح، غير عبارته بفرد عن أحد مسميات اللفظ المشترك، لأن الفرد في الاستعمال الغالب إنما يراد به الواحد الشخصي لا الواحد النوعي.

(84) قال ابن الشاط : ما قاله القرافي في هذه المسألة السابعة صحيح.

وأما ما لا يكتفَى به بالنية، فنية الاستثناء بمشيئة الله. وسبب عدم تأثيرها أن قوله عليه الصلاة والسلام : (من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف»(85). يقتضي أن الاستثناء بالمشيئة سبب رافع لحكم اليمين، لأن القاعدة أنَّ تَرتب الحكم على الوصـفِ يقضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم وسببيته. وهو هنا قد رتب الشارع ـــ صلوات الله عليه ـــ حكم ارتفاع اليمين على المشيئة(86)، وإذا كان كذلك، والقاعدة الشرعية أن المسببات يتوقف وجودها على وجود أسبابها، وأن القصد إليها لا يقوم مقامها، فلهذا لم تقم النية مقام الاستثناء بمشيئة الله في حل اليمين. قال اللخمي : وعلى القول بانعقاد اليمين بالنية يصح الاستثناء بالنية من غير لفظ المشيئة.

(85) في معناه حديث ابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال : (من حلف فقال إن شاء الله فله ثُنْـيَاه). ومثله عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : (من حلف واستثنى، إن شاء رجع، وإن شاء ترك غير حانث)، وفي رواية اخرى عنه : (من حلف واستثنى فلن يَـحْـنَـثْ).

(86) عبارة القرافي : وها هنا قد رتب صاحب الشريعة حكم ارتفاع اليمين على وصف الاستثناء بمشيئة الله تعالى، فيكون الاستثناء بمشيئة الله تعالى هو سبب ارتفاع حكم اليمين، لقوله عليه الصلاة والسلام : عاد كمن لم يحلف، وهذا إشارة الى ارتفاع حكم اليمين.

وقد علق ابن الشاط على ما جاء في هذه المسألة عند القرافي فقال :

ما قاله في هذه المسألة، فيه نظر من جهة أن الاستثناء بمشيئة الله تعالى لا تأثير له إلا إن كان مقصودا به رفع اليمين أو حلها، فهو ـــ أعني الاستثناء بمشيئة الله تعالى ـــ دليل على قصد رفع اليمين، وإذا كان الأمر كذلك فما المانع من الاكتفاء بقصد رفع اليمين الذي لفظ الاستثناء بمشيئة الله تعالى دليل عليه، إلا أن يكون في بعض روايات حديث الاستثناء بمشيئة الله تعالى ما يدل على اشتراط اللفظ بذلك دون القصدْ فقط، ولا أعلم ذلك الآن، فلينظر، فإن المسألة لا ينبني التخفيف فيها إلا على ذلك. وما نـظّـر به من أن القصد الى الصلاة لا ينوب منابها حتى يكون سبب براءة الذمة منها، ومن أن القصد إلى السرقة لا يقوم مقامها فيجب القطع، وكذلك ما عداها من الاعمال، فإن ورد دليل واضح على أن المراد عين استثناء المشيئة لفظا استوى الامر في الاستثناء وسائر الأعمال وإلا فلا. وما حكاه عن اللخمي متجه. ولقائل أن يقول : إذا ثبت اشتراط اللفظ في الاستثناء بمشيئة الله تعالى فلا بد منه وإن انعقدت اليمين على نية القول بذلك، والله أعلم. وهو تعقيب هام ودقيق جدا عند ابن الشاط رحمه الله.

ومما لا تصح فيه النية أيضاً أن يقول : واللهِ لأعطينك ثلاثة دراهم، فينوي إلا درهماً واحداً. وإنما لم تكف النية، لما تقدم من أن المجاز لا يدخل النصوص(87).

ووقع الخلاف في قولك : لقيت القوم، وأنت تريد إلا فلانا، فقيل : لا تؤثر النية هاهنا من حيث إن النية لا تعتبر في نزولها منزلة اللفظ المخرج للبعض، فيكون اللفظ هو المخرج. وقيل : تؤثر، لأن الاخراج بها كما هو باللفظ لا أنها عوض اللفظ، واللفظ هو المخرج. والمقصود منهما حاصل على السواء، والله أعلم.

القاعدة السادسة :(88).

أقرر فيها الفرق بين مخالفة النهي، لم كان يقتضي التكرار ومخالفة اليمين لا يقتضي التكرار

وهما قد اشتركا في العموم، فإن النهي يقتضي العموم، والنفي يقتضي العموم، فأنت إذا قلت : لا تضرب زيدا، متى وقع ضربه تكرر الإثم بتكرار الضرب، فإذا قلت : والله لا أضرب زيدا، فإن ضربته مرة فقد لزمتك الكفارة وانحلت اليمين بحيث لا كفارة بعد ذلك تلزم فيها، فأقول :

(87) عبارة القرافي هنا : (المسألة التاسعة) التي لا تؤثر فيها النية، الاستثناء من النصوص، نحو : أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة، ووالله لأعطينك ثلاثة دراهم إلا واحداً، فلو نوى بالطلاق الثلاث طلقتين، وبالدراهم الثلاث درهمين، فهذا لا يصح إلا بالاستثناء ولا تكفي هذه النية، لأنها لو كفته لدخل المجاز في النصوص وهو لا يدخل فيها، ولا معنى للمجاز إلا استعمال الثلاث في الاثنين، وإنما يصح المجاز في الظواهر، وقد تقدم بيانه، فلا يمكن أن تقوم النية هاهنا مقام الاستثناء، البتة (أي قطعاً).

وقد قال ابن الشاط عما جاء عند القرافي في هذه المسألة التاسعة والتي بعدها : ما قاله القرافي فيهما صحيح ظاهر، والله أعلم.

(88) هي موضوع الفرق الثاني والثلاثين والمائة بين قاعدة مخالفة النهي إذا تكررت يتكرر التأثيم، وبين قاعدة مخالفة اليمين إذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة، والجميع مخالفة). ج 3، ص 78.

لا شك أن العموم في الوجهين، ولكن الفرق متى وقع اختلاف الحكم، أن الإثم مترتب على وقوع المفسدة، والمفسدة تتكرر بتكرار المنهي عنه، وأما الكفارة فهي مرتبة على وضع الشرع لها وبالوجه الذي وضعها عليه، والشارع إنما وضعها مرتبة على الحنث الذي هو نقيض الفعل المنفي العام، والنقيض له جزئي. ولما أوقعها على ذلك لم تتكرر كما لا يتكرر الشيء المرتب على الشرط بحرف إن، كأن يقول : إن دخلت الدار أكرمك، فإن وقع هذا مرة لزم الإكرام، ثم لا يلزم بعد ذلك لأنها لا عموم فيها(89) فكذلك مسألتنا إنما رتبت الكفارة على ما قلناه لا على الفعل العام ولا على تأكيده باليمين، بل على الحنث، وهذا لأن الثبوت المناقض لذلك هو مطلق الثبوت. فإذا حصل لزمت الكفارة، والمطلق يخرج على عهدته بصورة واحدة إجماعا كإخراج شاة من أربعين.

وأيضا فيصح أن يقال : الكفارة لو كانت تتكرر بتكرر المخالفات لليمين لشق ذلك على المكلَّفين، والحرج غير موجود في الشريعة. وتحقيق الحرج بأن ينظر إلى حالة الأوبة والرجوع إلى الله، فإذا ذلك لا يبرئه إلا الكفارات المتعددة، وفي ذلك حرج،وربما كان ذلك مانعاً من الرجوع إلى التوبة وإصلاح ما مضى. وأما الآثام فهي ــ وإن تكررت ــ إذا كان الرجوع إلى الله، التوبة تسقطها بأجمعها، وذلك الندم عليها، وعمارة الوقت بضدها من الخير، ولا خفاء بتيسيرها.

فإذا تقرر لِـمَ كان أمر الأيمان لا تتكرر فيها الكفارات بتكرر المخالفات، وبانَ وجْـهُ الفرق بينهما وبين النهي في تكرر الآثام، فاعلم أنه وقعت صورة اختلف العلماء في بعضها أو في كلها، وهي الحنث للنسيان أو للجهل أو للإكراه. فمذهبنا اعتبار الحنث في هذه الأحوال الثلاثة. ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة وأحمد

---

(89) علق ابن الشاط على ما جاء عند القرافي في هذا الفرق بقوله : ما قاله فيه صحيح، غير قوله : «بل الشرط مطلقا إنما يقتضي مرة واحدة» فإنه غير صحيح، فإنه لو اقتضى المرة الواحدة لما كان مطلقا، بل كان مقيدا باقتضاء المرة الواحدة دون غيرها. وإنما وقع الاكتفاء بالمرة الواحدة لضرورة لزوم تحصيل مقتضى التعليق، ولا أقل من المرة الواحدة في التحصيل.

ابن حنبل على الإكراه على اليمين، وخالفنا أبو حنيفة في الإكراه على الحنث، ووافقنا في النسيان والجهل.

فأما من قال بأن لا حنث في الأحوال الثلاث فوجهه أن الأيمان إنما وضعت للحنث على الموافقة والرد عن المخالفة. وهذا المعنى معتبر عند العلم والذكر وعدم الإكراه، فلا حنث في الأحوال الثلاثة.

وأما من يقول : الحنث في الكل، فلأن المعتبر عنده اليمين بأي وجه حصلت، وهي حاصلة من غير اعتبار للقصد باليمين. فلا حنث، أو مخالفة فيقع الحنث. ومن يقول بالفرق بين الإكراه والحالتين الأخريين، فلأنه يقول : المعتبر في المخالفةِ الفعل المكتسب بطريق الاختيار، إذ الحلف وقع على الفعل المختار المكتسب، فيحنث في النسيان، ومع الجهل، ولا يحنث مع الإكراه(90).

وقال شهاب الدين رحمه الله : الأولى من هذه الأقوال قول الشافعي، وهو أن لا حنث مع النسيان ومع الجهل ومع الاكراه، قال : وهذا أحد الاقوال عندنا، بسبب أن الباعث على الحلف للحالف إنما هو أن تكون اليمين حاثة له على الترك، وإلا كان يكفيه العزم على عدم الفعل من غير يمين(91).

وإنما أقدم على اليمين ليكون استحضارها في نفسه مانعا من الإقدام والإحجام، فلم تكن اليمين موضوعة لحالة النسيان ولا لحالة الجهل ولا لحالة الإكراه(92) والله أعلم.

(90) فيَ نسختي ع، وح : والحنث، والصواب ما في نسخة ت : ولا يحنث بالنفي، وهو الذي يقتضيه المعنى.

(91) زاد القرافي قوله هنا : ويستريح من لزوم الكفارة.

(92) قال القرافي هنا : فإذا نسيها لم يقصد بهذه الحالة حالة الحلف، بل مقصود محصور في حالة حضورها في نفسه حتى نزعه، وكذلك العلم بعين المحلوف عليه شرط في الحنث به، فإذا جهله استحال مع الجهل الحنث على ما لا يعلمه، فهذه الحالة يعلم خروجها عن اليمين بقصد الحالفين، فلا يلزم فيها حنث، ويشترط التكرار.

قال : وأما الإكراه على اليمين فلقوله عليه الصلاة والسلام : «لا طلاق في إغلاق» أي في إكراه، فيقاس على الطلاق غيره فلا يلزم، ورأى أبو حنيفة أن الإكراه على الحنث لا يؤثر كما قاله

تنبيه : إذا قلنا : إن الإكراه على الحنث يمنع من لزوم موجب اليمين، فأكره على أول مرة من الفعل ثم فعله مختارا، يحنث، قاله ابن أبي زيد: وهو مقتضى الفقه، بسبب أن الاكراه لم يندرج في اليمين، فالواقع بعد ذلك بالاختيار هو أول مرة صدرت منه مخالفة اليمين، والأولى لا عبرة بها.

ومثل هذه المسألة إذا حلف بالطلاق لا يكلم زيدا، فخالع امرأته وكلمه، لم يلزمه بهذا الكلام طلاق. فلو رد امرأته وكلمه حنث عند مالك رحمه الله، لأنه قصد بالحلف بالطلاق أن يحثه الطلاق على عدم كلامه بسبب أنه يلزمه الطلاق حينئذ، فما حلف إلا على نفي كلام يلزمه به طلاق، لعدم قبول المحل له(93). وأول كلام يقع بعد رد امرأته هو أول مخالفة اليمين فيه، فيلزم الطلاق به لا بما قبله كما قلنا في الإكراه حرفاً بحرف(94).

القاعدة السابعة(95) :

أقرر فيها الفرق بين ما تعذر عقلا من المحلوف عليه وما تعذر شرعاً أو عادة، فأقول :

= مالك في الحنث حالة النسيان والجهل، والظاهر خلافه، لما تقدم من مقاصد الناس في أيمانهم. اهـ.

ثم قال القرافي : وتقع هذه المسألة في الفتاوى كثيرا ويقع الغلط فيها للمفتين فيقول السائل : حلفت بالطلاق لا أخدم الأمير الفلاني في إقطاعه، وقد أكرهت بالضرب الشديد على خدمته، فيقول له المفتي لا حنث عليك، مع أن ذلك الحالف مستمر على الخدمة مع زوال سبب الإكراه وإمكان الهروب والتغيب عن ذلك، ومضي زمان يمكنه التغيب فيه عن ذلك الأمير، وهو بذلك قد خدمه مختارا، فيحنث.

(93) زاد القرافي هنا قوله : «فلا يكون من الكلام المحلوف عليه».

(94) قال القرافي رحمه الله : فتأمل ذلك، فهذه الصور الثلاثة المتقدمة يحصل فيها التكرر في صورة المخالفة لا في المخالفة المعتبرة بسبب ما تقدم تقريره. اهـ.

(95) هي موضوع الفرق الرابع والثلاثين والمائة بين قاعدة تعذر المحلوف عليه عقلا. وبين قاعدة تعذره شرعا. ج. 3 ص 85.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على ما جاء عند الإمام القرافي في هذا الفرق 134بقوله في آخر الفرق 132 : ما قاله القرافي صحيح.

إذا حلف فتعذر ذلك الفعل عقلا لم يحنث، إذا لم يمكنه الفعل قبل ذلك، وإن أمكنه ثم تعذر حنث. واختلف في المتعذر شرعا وعادة، فقيل : يحنث به، وقيل : لا يحنث. والفرق بينهما هو من حيث إن الناس إنما يقصدون بأيمانهم الحنث على الفعل الممكن لهم، وأما المتعذر عقلا فلم يوضع اللفظ في القسم حاثا عليه، فهو لا يوجب لذلك حنثا، لأن الحلف على الشيء مشروط بإمكانه، وفوات الشرط يقتضي عدم المشروط فلا يبقى الفعل محلوفا عليه.

والمتعذر العادي او الشرعي الممكن عادة مرة ينظر إلى إمكانه عقلا فيقال : هو محلوف عليه، ومرة ينظر إلى تعذره بالوجهين الآخرين فيقال : هو غير محلوف عليه للتعذر المذكور، إذ التعذرات كلها سواء.

ولأجل هذه القاعدة، إذا حلف ليذبحن حمامة، فقام مكانه فوجدها ميتة، قال ابن القاسم : لا حنث عليه، بخلاف لو حلف ليبيعن أمة فوجدها حاملا، يحنث عند ابن القاسم، لأن المانع شرعي. وسوى بينهما سحنون في عدم الحنث، وجرت مسائل على هذه القاعدة كما رأيت في هذا المثال(96).

(96) وذلك كمن حلف ليضربن امرأته إلى سنة فتموت قبل السنة لم يحنث بموتها وهو على بر، كما قاله مالك رحمه الله، وكالحالف ليركبن دابة فتسرق منه يحنث عند ابن القاسم، لأن الفعل ممكن عادة، وإنما منعه السارق، بخلاف موت الحمامة، وقال أشهب : لا يحنث لانه متعذر بسبب السرقة، فإن ماتت قبل التمكن برّ لتعذر الفعل عادة، ومنع الغاصب والمستحق كالسارق، وقال اشهب : إن حلف ليصومن رمضان وشوال، إن صام يوم الفطر بر وإلا حنث.

وختم القرافي كلامه على هذا الفرق بتنبيه قال فيه :

معنى قول الأصحاب : الفعل متعذر عقلا، يريدون أن فعله من خوارق العادات، وإلا فيمكن عقلا أن الله تعالى يُحْيِي الحمام والحيوان، حتى يتأتى فيه أفعال الإحياء، لكن ذلك خارق للعادة، بخلاف السارق ونحوه، لا يقال : إن الفعل مستحيل عادة، فإن من الممكن عادة، القدرة على السارق والغاصب، ويفعل ما حلف عليه، فهذا تحرير القاعديتن والفرق بينهما.

القاعدة الثامنة :(97)

أقرر فيها وجه اختصاص المساجد الثلاثة بلزوم نذر المشي إليها دون غيرها فأقول :

قال عليه الصلاة والسلام : «لا تستعمل الْـمَـطِي إلا إلى ثلاثة مساجد، إلى المسجد الحرام ومسجدي هذا ومسجد إيليا»(98)، فقال قوم من العلماء : لا

(97) هي موضوع الفرق الخامس والثلاثين والمائة بين قاعدة المساجد الثلاثة يجب المشي اليها والصلاة فيها إذا نذرها وبين قاعدة غيرها من المساجد لا يجب المشي اليها اذا نذر الصلاة فيها : ج. 3، ص 86.

قال القرافي رحمه الله في أوله : قال مالك رحمه الله في المدونة : إذا قال : عَلَـيَّ أن آتي إلى المدينة أو بيت المقدس أو المشي اليهما فلا ياتي اليهما حتى ينوي الصلاة في مسجديهما أو ما يلازم ذلك، وإلا فلا شيء عليه. ولو نذر الصلاة في غيرها من المساجد صلى بموضعه، وقاله الشافعي وأحمد بن حنبل. وقال اللخمي : قال القاضي إسماعيل : ناذر الصلاة في المسجد الحرام لا يلزمه المشي اذا نذره. قال : والمشي في ذلك أفضل، لأن المشي في القرب أفضل، وهو قربة.

قال : ومقتضى أصل مالك أن ياتي المكي المدينة لأنها أفضل، فإتيانها من مكة قربة، بخلاف الإتيان من المدينة إلى مكة. وقدم الشافعي وأحمد بن حنبل المسجد الحرام عليها.

قال ابن يونس : يمشي إلى غير الثلاثة المساجد من المساجد إن كان قريبا كالأميال اليسيرة ماشيا ويصلي فيه. قال ابن حبيب : إذا كان بموضعه مسجد جمعة لزمه المشي اليه، وقاله مالك، وبه أفتى ابن عباس مَن بمسجد قباء، وهو من المدينة على ثلاثة أميال، وفي الجواهر : الناذر إن كان بمكة أو المدينة ونذر بيت المقدس يصلي في مسجد موضعه لانه أفضل، وإن كان بالمسجد الأقصى مضى اليهما. ويمشي المكي إلى المدينة، والمدني إلى مكة للخروج من الخلاف.

وقد علق الفقيه المحقق الشيخ ابن الشاط رحمه الله على ما جاء عند الامام القرافي رحمه اللهُ في هذا الكلام فقال : ما حكاه القرافي (من أقوال الأئمة والفقهاء في المسألة) لا كلام فيه. وما قاله من أن الحديث يقتضي عدم لزوم المشي إلى غيرها ليس كما قال، بل يقتضي عدم إعمال المطي إلى غيرها، والمراد بذلك، والله أعلم، ألا يتحمل مشقة السفر الذي يحوج إلى إعمال المطي إلا لهذه المساجد، فيبقى السفر الذي لا يحوج إلى إعمال المطي وما دون ذلك مما ليس بسفر مسكوتا عنه في الحديث. وما قاله من أن كل ما وجب المشي اليه وجب إعمال الرِّكاب إليه، وإلا فلا، دعوى لا حجة عليها فيما ذكر، والله أعلم.

(98) حديث صحيح أخرجه الشيخان : البخاري ومسلم وغيرهما عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : مسجدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى» اهـ.

سبيل إلى المشي لغيرها، عملا بالحديث، وقال آخرون : يمشي إلى مسجد الجمعة، وقال آخرون : يمشي إلى المسجد القريب. فقول مسجد الجمعة، لعل قائله يتمسك بمشيه عليه الصلاة والسلام إلى مسجد قُباء في كل سبت، وهو على ثلاثة أميال من المدينة. والقول بالمسجد القريب استحسان من غير مُدْرَك(99).

قال شهاب الدين رحمه الله :

وسر الفرق أن النذر لا يؤثر إلا في مندوب، فمَا لا رجحان في فعله في نظر الشرع لا يؤثر النذر فيه. وسائر المساجد مستوية من جهة أنها بيوت للقربة، فلا يجب اختصاص واحد منها بالاتيان، إذ لا مرجح فيها كما كان المرجح في الثلاثة.

قلت : وهذا الكلام يقرر أن المدني إذا نذر المشي إلى المسجدين لا يلزمه ذلك على مذهب مالك الذي يرى برجحان مسجد المدينة على سائر المساجد، ويلزم على مذهب الشافعي أن يوفي بنذر المشي إلى المسجد الحرام دون مسجد إيليا عند الجميع.

قال شهاب الدين : فإن قلت : إن المساجد أفضل من غيرها إجماعاً، وبعضها أفضل من بعض، للقدم أو لكثرة الجماعة أو لغير ذلك من أسباب التفضيل، فإذا كان كذلك فذلك يوجب أن من نذر الصلاة في مسجد من تلك المساجد أن يلزمه لوجود الرجحان، فأجاب بأن قال :

القاعدة الشرعية أن الفعل قد يكون راجحاً في نفسه ولا يكون ضمه لراجح آخر في نفسه راجحاً في نظر الشرع، وقد يكون ضمه راجحاً. فعلى هذا

(99) قال ابن الشاط هنا : ما قاله القرافي من استواء المساجد وعدم الرجحان فيها دعوى لم يات عليها بحجة.

ليس الضم راجحاً على الإطلاق من حيث إن المفردين راجحان، بل الضم إنما يكون راجحاً إذا رجحه الشرع وثبت له مُدْرَك شرعي، وإلا فلا(100).

وبيان أنه قد وجد الرجحان أن نقول : الصلاة ـــ ولا بد ـــ راجحة، والزكاة كذلك راجحة، ولم يكن ضم الواحدة إلى الأخرى راجحاً، وكذلك القراءة راجحة، والسجود راجح، ولم يكن ضمها راجحاً، بل وقع النهي عن الضم. وجاء الضم أيضاً كما هو في مسألة المساجد الثلاثة، هي راجحة، والصلاة راجحة، فكان الضم راجحاً لا من حيث ضم راجح إلى راجح، بل من حيث يحكم الشارع بذلك(101).

(100) علق ابن الشاط على هذا الكلام عند القرافي بقوله : ما قرره من القاعدة صحيح نقول بموجبه، ولا يلزم عنه مقصوده. وما قاله من اعتقاد رجحان المساجد على غيرها أو رجحان بعضها على بعض لا يوجب اعتقاد ضم الصلاة إليها، ليس بصحيح، فإن المساجد لا معنى لفضلها على غيرها أو فضل بعضها على بعض إلا بالنسبة إلى الصلاة فيها باعتبارها في نفسها.

وما قاله من أن الرجحان الشرعي يتوقف على مدرك شرعي، صحيح، والمدرك الشرعي من ذلك الأمر المعلوم من الدين ضرورة أن الصلاة المكتوبة في المسجد أفضل منها في غيره، وقوله : بل ورد الحديث المتقدم بعدم ذلك ليس بصحيح، بل ورد بعدم إعمال المطي لا بعدم المشي جملة، فإن إعماله المطي أخص من المشي مطلقا، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

(101) عبارة القرافي تزيد هذه الفقرة وضوحاً أكثر حيث قال :

فمن الأول (وهو ما يكون راجحا في نفسه) الصلاة والحج راجحان في نظر الشرع، كل واحد منهما في نفسه، وليس ضمهما راجحا في نظر الشرع. والصوم والزكاة كذلك، بل قد يكون الفعلان راجحين في نظر الشرع، وضمهما مرجوح في نظره كالصوم والوقوف بعرفة، والتنفيل في المصلى مع صلاة العيد، والركوع وقراءة القرآن، لقوله ﷺ : نُهيتُ أن أقرأ القرآن راكعاً وساجداً، والدعاء في بعض اجزاء الصلاة كما قبل التشهد ونحوه.

ومما رجح منفردا ومجتمعاً، الصوم والاعتكاف، والتسبيح والركوع، ونحو ذلك. فاعتقاد رجحان المساجد على غيرها أو رجحان بعضها على بعض لا يوجب اعتقاد ضم الصلاة اليها، لأن اعتقاد الرجحان الشرعي يتوقف على مدرك شرعي ولم يرد، بل ورد الحديث المتقدم بعكس ذلك، وليس لك أن تقول : إن رجحانها انما يثبت باعتبار الصلاة فيها، فإني أمنع ذلك. بل ما دل الدليل على رجحانها باعتبار الصلاة إلا باعتبار صلاة الفرض دون النفل، لقوله ﷺ : خير صلاة أحدكم في بيته، إلا المكتوبة، مع أن المساجد من حيث هي مساجد، مستوية بالنسبة إلى المكتوبة أيضا حتى يرد دليل شرعي يقتضي رجحان بعضها على بعض باعتبار فرض أو نفل،

وكما جاء هذا عنه جاء بأن لا سبيل الى الضم فيما عداها فقال : لا يستعمل إلا في كذا، وذلك حصر لهذا الضم في الثلاثة، وترك له في غيرها، فكيف يلاحظ هذا النظر مع نهيه ــ عليه السلام ــ عنه، والله أعلم.

قال رحمه الله : فإن قلت : القاعدة في النذر أنه لا يجزىء فعلُ الأعلى عن فعل الأدنى، فمن نذر أن يتصدق برغيف لا يجزئه أن يتصدق بثوب وإن كان أعظم منه وقعاً عند الخلق وعند الله تعالى(102). وإذا صحت هذه القاعدة فكيف صح في هذا الباب أن من نذر أن يصلي ببيت المقدس ممن هو بمكة أو بالمدينة، فإنه لا يلزمه ذلك ويصلي حيث هو؟

فأجاب بأن قال : ما هو من باب إجزاء الأعلى عن الأدنى، الممنوع بحسب القاعدة الشرعية كما ذكرتم، وإنما هو من باب من نذر أن يتصدق بثوب فتصدق بثوبين فإنه يجزئه إجماعا.

= فإن الرجحان الشرعي حكم شرعي يتوقف على مدرك شرعي، والحديث السابق اقتضى عكس ذلك، فلا يجب السعي حينئذ الى مسجد غير الثلاثة وإن نذره.

وأما ما وقع من قوله : يمشي الى القريب مراعاة لضرورة النذر على وجه الندب دون الإلزام. وقول ابن حبيب يمشي إلى مسجد الجمعة، مشكل يتوقف ذلك على دليل يدل عليه، لما تقدم من القاعدة، وكذلك قول الأصحاب : يمشي إلى المسجد القريب، استحسان من غير مدرك ظاهر، والصواب ما تقدم.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا الكلام عند شهاب الدين القرافي، وعقب عليه بقوله :

ما قاله من أن المساجد مستوية بالنسبة الى المكتوبة مع تسليمه قبل هذا أن بعضها أفضل من بعض، لا يتبين لي معناه، وإذا لم تكن الاعمال في بعض المساجد أفضل من الأعمال في غيره. فما المراد بفضل بعضها على بعض.

وما قاله القرافي هنا من ان الحكم الشرعي متوقف على مدرك شرعي، صحيح، وما قاله من أن الحديث السابق (وهو : لا تُعمَل المطي إلا لثلاثة مساجد..) يقتضي عكس ذلك ليس بصحيح، وقد سبق بيانه.

(102) قال ابن الشاط : إنما لم يجزئ فعل الأعلى عن فعل الادنى وإن كان الاعلى أعظم قدراً، لأن في ترك الادنى المنذور مخالفة للنذر، وإذا خولف المنذور حصل ارتكاب الممنوع، وهو عدم الوفاء لله تعالى بما التزم لوجهه.

وهذا لأن خصوصية النذر حاصلة على هذا الوجه، وليست حاصلة فيما اذا نذر صيام يوم فصلاه، والصلاة أفضل لا محالة، وهي أعلى، ولكنها لا تجزىء كما قلتم(103).

وقال هنا : والظاهر من قول الفقهاء هنا أن من نذر الصلاة في مسجد إيليا، ممن كان في أحد الحرمين أنه نذر عين المرجوح، ولا نذر في غير الراجح، فكيف في المرجوح؟ وهذا من حيث إن خروجه من أحد الحرمين يلزم عنه ذلك(103م).

قال شهاب الدين رحمه الله : هنا إشكالات :

الأول منها أن قال : قول الفقهاء : النذر لا يؤثر إلا في راجح في نظر الشرع من حيث انهم يقولون : من نذر أن يتصدق بشعير فليس له أن يخرج عنه قمحا. وهذا لأن الشعير اشتمل على أمرين : أحدهما المالية، وهي موجودة في القمح، والتصدق بها راجح في نظر الشارع، والثاني كونه شعيرا، وكونه شعيرا لم يومر بخصوصه في الصدقة ولا هو راجح في نظر الشرع، فلو كان لا يؤثر إلا في

(103) قال الشيخ ابن الشاط رحمه الله : إذا كان الناذر مقيما بالحرمين كان في ضمن نذره الصلاة ببيت المقدس ترك الراجح وهو الصلاة بالمسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ، ثم زاد ابن الشاط قائلا : وهذا الذي قاله (أي القرافي) ليس بالظاهر، وإنما يكون الأمر كذلك لو لم يكن ترك التنفل بالمسجدين جائزا، أما وترك التفل بهما جائز فلا يلزم ذلك، فالظاهر ورود السؤال.

وأما قول القرافي : وأما ما وقع من قوله اي ابن يونس : «يمشي الى القريب» فمراعاة لضرورة النذر على وجه الندب دون الالزام، فإنه كلام ضعيف لا يصح الا بحجة ولم يات بها.

وأما قوله : إن قول ابن حبيب يمشي الى مسجد جمعة مشكل) ان ثبت له دليل فلا إشكال، وإلا أشكل.

وقول القرافي : إن قول الأصحاب : «يمشي الى المسجد القريب. استحسان من غير مدرك، والصواب ما تقدم» كلامه هذا متناقض، وكيف يصح إن يكون قول الأصحاب استحسانا من غير مدرك، وهل الاستحسان إلا مدرك عند القائلين به.اهـ

الراجح للزم أن لا يلزمه خصوص الشعير. وكونكم تقولون : يلزمه الشعير ولا يجزىء القمح يبين أن النذر فيما ليس براجح من نظر الشرع(104).

قلت : هذا الإشكال غير لازم، من حيث إنه لا انفكاك للأعم عن الأخص ولا للأخص عن الأعم في الوجود الخارجي. وإذا كان هكذا فنقول :

إن النذر لا يؤثر إلا في راجح، والقضية صادقة. والمراد بالنذر إخراج المنذور للخارج، وذلك لا يتصور بحسب الأعم وحده ولا بحسب الأخص وحده، فإذاً، النذر متعلق بذلك الأعم مع أخصه.

قال شهاب الدين رحمه الله :

الإشكال الثاني/ على قاعدة من يقول : النقدان لا يتعينان لعدم تعلق القصد بخصوصاتهما شرعا وعادة. فيلزم هذا القائل أنه إذا نذر أن يتصدق بهذا

---

(104) قال القرافي في أول كلامه على هذا الإشكال :

الإشكال الأول على ما يقول الفقهاء : إن النذر لا يؤثر إلا فى مندوب، ولا تأثير له في واجب، لانه لازم له قبل النذر، ولا في مباح، لأن صاحب الشرع لا يلزم أحداً بفعل المباح، نذره أم لا. والمحرم والمكروه بطريق الأولى. وإذا كانت القاعدة أن النذر لا يؤثر إلا في راجح في نظر الشرع أشكل على ذلك إذا نذر أن يتصدق بشعير، فليس له أن يخرج عنه قمحا.. فيكون النذر قد أثر فيما ليس براجح في نظر الشرع.

وقد علق ابن الشاط على هذا بقوله : ليس ذلك بصحيح، بل أثر النذر في راجح في نظر الشرع، من أجل أن كل ما ذكر منه مندوب إليه على الجملة، لا من جهة انه مندوب راجح، وإنما لم ينُبْ القمح عن الشعير، والصوم عن الصلاة لانه لم ينذر القمح والصاع، وإذا قدم القمح بدل الشعير أو فعل الصلاة بدل الصوم لكان قد خالف ما التزمه لله تعالى، وليس للندب اثر إلا في تصيير المندوب من حيث هو مندوب واجبا خاصة، وامتنعت نيابة الجنس الأعلى من العبادة عن الجنس الأدنى منها، وكذلك نيابة الجنس الأعلى من متعلق العبادة عن الجنس الأدنى منه لأن فيه مخالفة النذر، وجازت نيابة الصفة العليا من صفات متعلق العبادة عن الدنيا، لانه ليس في ذلك مخالفة للنذر.

والفرق بين الأمرين : أن جنس العبادة أو متعلقها مما هو جنس، مقصود من مقاصد الشرع، وصفة متعلقها إنما هي صفة ليست مقصودة له، وعلى الصفة تتخرج مسألة ناذر الصلاة في المسجد الأقصى، فلا إشكال، والله أعلم.

الدرهم أن يتركه ويخرج غيره(105)، مع أن ظاهر كلامهم يقتضي تعيينه بالإخراج، وذلك يقتضي أن الخصوص يتعلق به قصد شرعي وعادي، وهو خلاف قاعدتهم في عدم التعيين(105م)).

قلت : الخلاف في التعيين، فقيل : لا يتعين مطلقا. وقيل : يتعين بالاخراج، وهما قولان معروفان. ومع اختلاف القولين في المذهب، أي إشكال في ذلك؟ وإنما كان يكون الإشكال لو كان القول واحدا.

قال شهاب الدين :

الإشكال الثالث، مقتضى ما تقدم من تقديم المسجد الحرام على الأقصى أن تكون أجناس المنذورات كلها كذلك، يقدم فاضلها على مفضولها ويخرج القمح بدل الشعير(106). أي فيُطْلَب الفرق كما قال القرافي رحمه الله.

قلت : لا إشكال من حيث إن وزان المسجد الاقصى والمسجد الحرام، من نذر أن يتصدق ثمانية دنانير فأعطى مائتين، ذلك جائز لا كلام فيه، وليس وزان المسألة من نذر أن يتصدق بشعير، فإنه يعطي قمحاً من حيث إن القمح

---

(105) عبارة القرافي هنا هي قوله : ويلزم إذا نذر أن يتصدق بهذا الدرهم أو بدراهم لم يعينها ان يخرج عوضها دنانير، لأن التقرب في المالية لا في كونها دراهم أو دنانير، قد يكون أحدهما انفع للفقير، وهو ما لم ينذره، لراحته من الصرف في دفع الدراهم عن الدنانير المنذورة.

وقد علق الشيخ ابن الشاط على هذا رحمه الله بقوله : ما قاله وألزمه من يقول إن النقدين لا يتعينان، صحيح، والله أعلم.

(106) قال ابن الشاط رحمه الله : ليس ما قاله القرافي في ذلك بصحيح، فإن مسألة المسجد الحرام والمسجد الاقصى ليست من نيابة الجنس عن الجنس، بل من نيابة الصفة العليا عن الصفة الدنيا، والله أعلم.

والشعير نوعان مختلفان، وهما بمنزلة الصوم والصدقة أو الصلاة والصوم، والله أعلم(107).

قلت : ولنذكر مسائل نلحقها بباب الأيمان، هي لائقة به لم يذكرها شهاب الدين :

المسألة الأولى قال مالك : يلزم نذر المشي إلى بيت الله، ولا يلزم ذلك في المدينة وبيت المقدس، والكل مواضع يتقرب بإتيانها إلى الله، وقد ذكر الجميع في استعمال المطي، فالجواب أن في المشي الى بيت الله طاعة، فلزم النذر، والطاعة في بيت المقدس والمدينة الصلاة في مسجديهما فقط، فلم يلزم نذر المشي، لأنه لا طاعة فيه.

ألا ترى أنه إذا نوى الصلاة في مسجديهما لزمه ذلك، ولو نذر أن ياتي المسجد من غير صلاة لم يلزمه، لأن الطاعة انما هي الصلاة فقط.

المسألة الثانية، ابن القاسم : إذا حلف أن لا يأكل سمنا فأكل سويقا ملوثا بسمن، حنث، وإذا حلف أن لا يأكل خلا، فأكل من طعام الخل لم يحنث، وفي كلا الموضعين، عين المحلوف عليه قد استهلك.

---

(107) **أقول** : وأختم تعاليق هذا الباب المتضمن لقواعد الأيمان والنذر، بما حرره الفقيه المحقق الشيخ ابن الشاط رحمه الله في النذر فإنه مهم جدا حيث قال :

وتلخيص القول في المنذورات عندي أن الناذر اذا نذر عملا من أعمال البر فإنه لا يخلو من أن يكون منذوره ذلك معين الشخص كما اذا قال : لله علي أن اعتق هذا العبد أو أتصدق بهذا الثوب. أولا يكون منذوره ذلك معين الشخص، فإنه لا يجزئه في الخروج عن عهدة ذلك النذر إلا ذلك المعين. وإن لم يكن منذوره ذلك معين الشخص فلا يخلو أن يكون معين النوع، كما إذا قال : لله علي أن أصوم أو لا يكون كذلك. فإن كان معين النوع فلا يخلو مع كونه معين النوع أن يكون معين الصفة أو لا يكون كذلك، فإن كان معين النوع فقط فلا يجزئه إلا ذلك النوع بأي صفة كان. وإن كان معين النوع والصفة مما لا يتعلق بها مقصد شرعي فلا يجزئه بأدنى من تلك الصفة، ويجزئه بأعلى منها، وعلى هذه المسألة تخرج مسألة المسجد الاقصى والمسجد الحرام. وإن كان معين النوع كما إذا قال : لله علي أن أعمل عملا صالحا فإنه يجزئه اي عمل من اعمال البر عمله، والله أعلم.

والفرق بينهما أن الخل إذا طبخ زال اسمه وانتقل إلى إسم آخر، وهو مَرَقه، فلم يحنث، لأنه إنما أكل مرقه لا خلا، والسمن اسمه باق، إنما انضاف إلى غيره، وذلك لا ينقله عن اسمه، ألا ترى أنه يقال : سمن ملوث بسويق، ولا يقال ذلك في الخل، فافترقا.

المسألة الثالثة، إذا كرر اليمين بالله مراراً على شيء واحد، فهي بمنزلة واحدة، إلا أن يريد التكرار، والطلاق على التكرار إلا أن يريد التأكيد، فلم كان ذلك؟

فالجواب أن كل طلقة لها حكم تختص به، لأن الواحدة لا توجب التحريم في المدخول بها. والاثنتان توجبان ضُعْف ملك الزوج لها، لأنها تبقى معه على واحدة. والثلاثة توجب التحريم إلا بعد زوج، فلم تنضم واحدة مع أخرى إلا للمعنى الذي اختص به كل طلقة، فهي للتكرار، واليمين بالله موجب واحد لا يختلف، فكان تكرارها محمولا على ذلك الموجب لا يختلف إلا أن يراد غيره. وأيضاً فالطلاق غُلِّظ في أمره ما لم يغلظ في اليمين بالله تعالى، فجاز أن يلحقه التغليظ في هذا الوضع دون اليمين.

المسألة الرابعة، ابن القاسم : إذا حلف بعتق عبده فباعه عليه السلطان في دين، فمتى عاد إليه عادت عليه اليمين إلا أن يعود عليه بميراث، فلا شيء عليه، والمحلوف به قد عاد إليه في الجميع. فلم كان ذلك؟

فالجواب أن التفليس لتهمة تلحقه أن يكون أظهره ليبطل العتق، فلما اتهم عاد إليه اليمين إذا اشتراه، ولذلك لو باعه ثم اشتراه، التهمة تلحقه أن يكون باعه فيبطل عتقه، وليس كذلك إذا عاد إليه بالميراث، اذ لا تهمة، فلم تعد اليمين عليه.

انتهى الجزء الاول من كتاب ترتيب الفروق واختصارها، وكمل والحمد لله على ذلك، ويليه الجزء الثاني بعون الله وتوفيقه، مبتدئا بقواعد الزواج وما يتبعها من الأبواب المتصلة به، وقواعد المعاملات، والحمد لله أولا وأخيرا، وسبحان الله بكرة وأصيلا. وما توفيقِي إلَّا بِاللهِ، عليه توكلتُ، وإليه أنيبُ.



بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] على سيدنا محمد [illegible] وآله وصحبه

[illegible]

الحمد لله رب العالمين [illegible]

[illegible]

القواعد الكلية بالنسبة إلى ما بعدها [illegible] وهي

تشتمل على ثلاثة عشر قاعدة القاعدة [illegible]

[illegible] القاعدة الثانية [illegible]

[illegible] القاعدة [illegible] المصالح والمفاسد [illegible]

القاعدة [illegible] المصالح والمفاسد [illegible] القاعدة

[illegible] المصالح [illegible] المفاسد [illegible]

[illegible] القاعدة [illegible] المصالح [illegible]

[illegible] القاعدة [illegible] الثواب والعقاب [illegible]

[illegible] المصالح والمفاسد القاعدة [illegible]

[illegible] المصالح والمفاسد [illegible] القاعدة [illegible]

[illegible] المصالح والمفاسد [illegible] القاعدة [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم   وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم أعن ويسر يا كريم الحمد لله حمد الحامدين
رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام التامة على سيد المرسلين
ورضي الله عن آله وعن أصحابه أجمعين وعن التابعين لهم بإحسان إلى
يوم الدين وبعد فإني لما وقفت على العروض التي تكلم فيها الإمام
أبو الفضل العلامة العالم الأوحد أبو الحسن الأديب الأجل المرجوع
إليه العلامة أبو إدريس القراءة في رضي الله عنه ورضي ودام وجهه وعلمت
ما أشير به من فضل مؤلفها وجلالة قدره وعظم شأنه رحمه الله أنه
ما منعه أن يجعل ترتيبا يسهل على الناظر فيه هذا العلم إلا أنه خرج
من بلده بأثر جمعه ما لم يتفرغ فيه على ما سبق عليه الأجل ذلك وعلق فيه
على أن يغير من رأيه أن يخصه وإن أراد أنه على ما هو
خلال ذلك في الجلالة ويلحق به ما يناسبه مما لم يذكر ويكون ينزل كل العروض
على جم العروض المذكورة وغيرها والله ينفع بذلك ويجعله خالصا
لوجهه الكريم وكرمه ولم نذكر قبل العروض في الشعر المذكور ترتيب
الكتاب جعلته بحيث يعين على إخراج مسائله لمن يكثر نظره فيه فأقول
الترجمة الأولى في العروض الكلية بالنسبة إلى ما عرضها في الكتاب
وهي تشتمل على ثلاثة عشر فاعلا في الأولى في تعريفه

[illegible] الكلية [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] الفاعل [illegible]

[illegible] الانسان [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] قلت [illegible]

[illegible] التعلم [illegible]

[illegible]

التعلم [illegible]

[illegible] قلت [illegible]

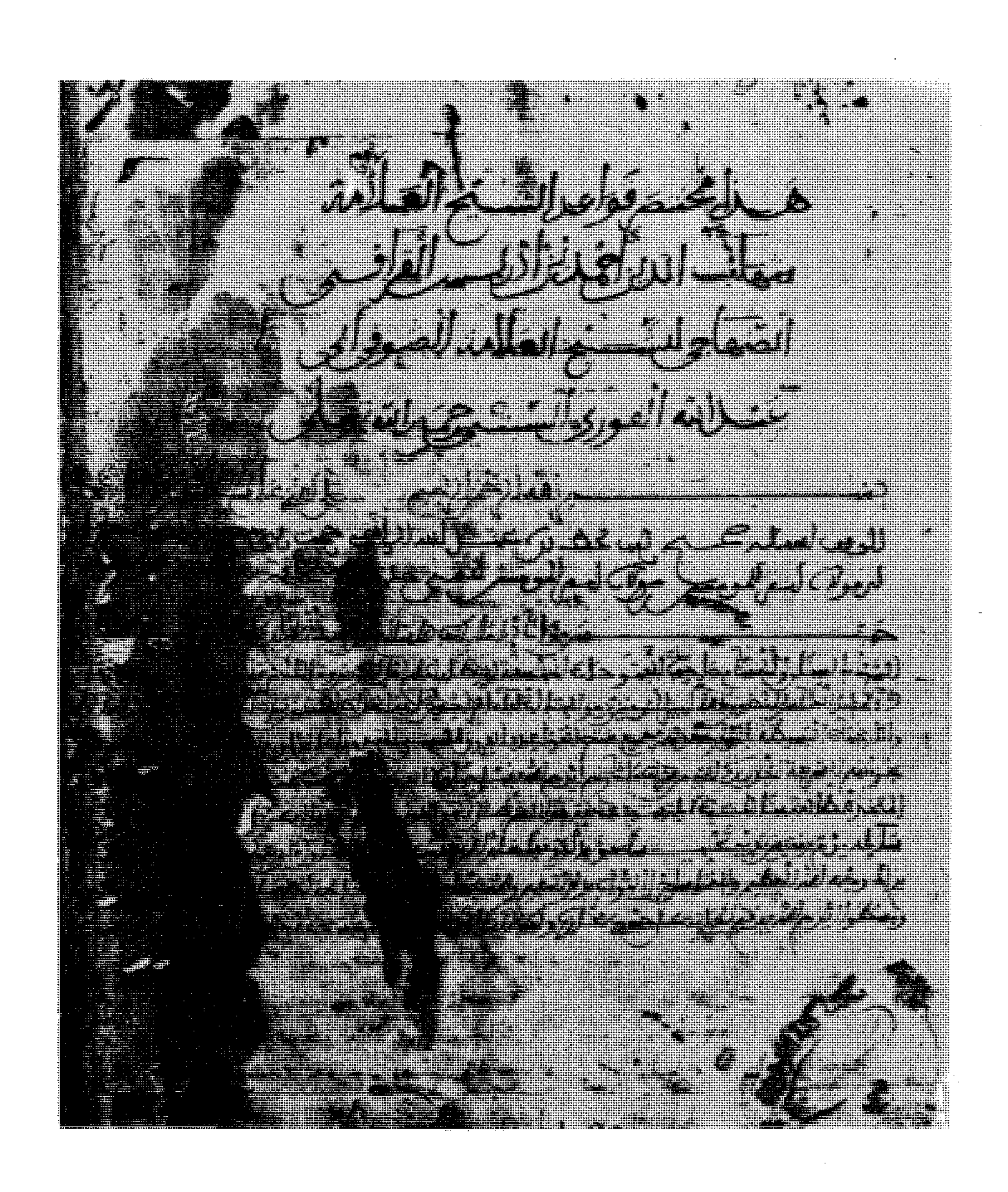
[illegible]

[illegible]

[illegible] علمته [illegible] تعلمت [illegible]

[illegible] تعلمت [illegible]

[illegible]



هذا مختصر قواعد الشيخ العلامة
شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي
الصنهاجي للشيخ العلامة [illegible]
عبد الله البقوري [illegible] رحمه الله [illegible]

[illegible]

[illegible] ... على ... [illegible]

... وبعد [illegible] ...

[illegible]

... [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة الأولى [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة الثانية [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة الخامسة [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة الثالثة [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة الرابعة [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة السادسة [illegible] ...

[illegible] ... القاعدة [illegible] ...

[illegible]

والله أعلم

[illegible]

بسم الله الرحمن [illegible] صلى الله على سيدنا محمد وآله

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على سيد المرسلين
ورضي الله تعالى عن الصحابة أجمعين وعن التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين
وبعد فإنه لما وقفت للعروض [illegible] الشيخ [illegible] عن العروض [illegible]
[illegible] الأجل العلامة [illegible]
[illegible] العلماء [illegible] رحمه [illegible]
[illegible] رحمه الله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] رحمه الله تعالى [illegible] العروض [illegible]
[illegible]
[illegible] ترتيب الكتاب [illegible]
[illegible]
[illegible] ثلاثة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بالنسيان ولم يعذر في الجهل كما انه لا يعذر فيه بعض الجهالات وفي تصحيح
فيه بحث وذلك ان كل ما يتعين منه ما لا يتعين عنه هو انه ما يتعذر الاحتراز
عنه عادة بعسر ضبطه عنه وما لا يتعذر الاحتراز عنه عادة ولا يشق
بعض بعضه عند الله العصر عن ذلك فلا يشق على الناس يحرز ذلك
كما ذكرنا [illegible] كلا منهما وعن ذلك مسايل في صحة الكلام وعظمه وبيانه
لا اخفى عليه في جهله بذلك لتعذر الاحتراز منه ويقدم على الشيء فيه
بعد ذلك وخصوصا في الاعتقاد وانما قلنا انما يعذر بالنسيان ليس
بينهما من الفرق من حيث ان النسيان لا يتصور الاحتراز منه والجهل يتصور
الاحتراز منه فالنسيان كالجهل الذي يتعذر الاحتراز منه فقلت
هذا هو الفرق الصحيح وبه يظهر ان العلم الذي يحتاج اليه في الاعتقاد
وفي الاعمال الشرعية حتى تحدد الشرع لدينا فهو كما يعلم بالدليل يعلم بقلد
عصى بعضهم الواجب من جهة الجهل وترك التعلم والاخر من حيث ترك
العمل وقد علم ولم يعمل به فعصى مرتين واحدة فقلت ولانه
يصعب هذا من حيث انشاء من الشريعة تقتضي ان عذاب العالم الذي
لا يعمل بعلمه اشد اذا قامت عليه الحجة اقوى ومن قوله صلى الله عليه وسلم
اول الخلق تسعر بهم النار ثلاثة رجل اتاه الله علما فقال الله له ما
ذا عملت فيما علمت فيقول يا رب انا الذي تعلمت العلم فيك وعلمته
فيقال له كذبت ولكنك تعلمت ليقال وقد قيل ثم امر به الى النار ويمكن
ان يقال هذا العالم الذي عذب لكونه مرائيا وكذا اشتغال الناس عذابا
لانه يقصد بذلك غير الله فلا يكون ذلك حجة على ان العالم يعاقب
اشد من غيره ولا على ان الجاهل ان يعاقب على تركه العلم وعلى تركه العمل
واجبه والصحيح اعلم وهو النوع الذي يذله وهو بين الشك [illegible]

تم الكتاب بحمد الله وحسن عونه على يد عبد
القادر بن محمد العلاسي غفر الله له ولمن دعى
لكاتبه بالخير والرحمة ولجميع المسلمين
وكان الفراغ [illegible] شوال العشر من ربيع
سنة خمسين ومائتين بعد الالف
وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه وسلم
تسليما

ترتيب فروق القرافي للبقوري
المتوفى سنة ٧٠٧ بمراكش

كتاب ترتيب قواعد الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي
رضي الله عنه [illegible]
للعلامة المغربي محمد [illegible]

نسب هذا الكتاب للعلامة المقري التلمساني [illegible] وقد [illegible] ذلك الشيخ [illegible]
مخلوف في برنامجه والصواب نسبته إلى أبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري
كما نسبه إليه الأجهوري في حاشية الرسالة فإنه نقل من هذا الكتاب [illegible]
مسميا مصنفه بالبقوري والبقوري هذا ترجم له صاحب الديباج فقال
محمد بن إبراهيم بن محمد أبو عبد الله البقوري وبقوريا بموحدة مفتوحة
وقاف مشددة وراء مهملة [illegible] بلد بالأندلس سمع من القاضي
الشريف أبي عبد الله محمد الأندلسي [illegible] ووضع كتابا سماه إكمال الإكمال للقاضي
عياض [illegible] وله كلام على كتاب شهاب الدين القرافي في الأصول قدم إلى مصر
وأرسل معه بعض السلاطين بالمغرب هدية كبيرة جدا مغربي ليوقفها
بمكة وبالمدينة ورجع إلى مراكش فتوفي بها سنة ٧٠٧ اهـ من بلغة
[illegible] عمران

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على سيدنا [illegible]

ورضي الله عن أصحابه أجمعين وعن التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين [illegible]

قال لما وقفت على الفروق التي للشيخ الإمام الأفضل العالم العلامة [illegible]

الدين أبي العباس أحمد [illegible]

[illegible]

[illegible]

مصادر التحقيق ومراجعه

1) النسخ المخطوطة لكتاب ترتيب الفروق.

2) كتاب الفروق لشهاب الدين القرافي : الطبعة الأولى : 1344.

3) الموافقات في أصول الاحكام للحافظ المجتهد أبي اسحاق الشاطبي، المطبعة السلفية بمصر : 1341

4) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام عز الدين، ابن عبد السلام ط دار المعرفة، بيروت.

5) شرح العلامة المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين بن السبكي، مطبعة دار إحياء الكتب العربي

6) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول للإمام القرافي. طبع دار الفكر القاهرة.

7) أصول الفقه للاستاذ الشيخ العربي اللوه، مطبعة كرماديس 1972. تطوان

8) أصول التشريع للاستاذ علي حسب الله ط. الثالثة. دار المعارف. مصر 1383.

9) تفسير القرآن العظيم للامام الجليل أبي الفداء إسماعيل بن كثير. ط دار المعرفة. بيروت.

10) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، تاليف الاستاذ عبد الوهاب خلاف.

11) أصول الفقه لنفس المؤلف.

12) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين عبد الرحمان السيوطي. ط. دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركائه.

13) مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، لأستاذنا المرحوم علال الفاسي، نشر مكتبة الوحدة العربية ــ الدار البيضاء.

14) المحرَّرُ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية، الاندلسي، طبع وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية.

15) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للإمام الزمخشري. ط. الأولى 1354 هجرية.

16) في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب. ط. الثانية، م. دار إحياء الكتب العربية 1961.

17) صفوة التفاسير للاستاذ الجليل محمد علي الصابوني. الطبعة الثانية : بيروت. 1401ــ1981.

18) الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم للقاضي ابي بكر بن العربي المعافري. دراسة وتحقيق الاستاذ الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري. طبع وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية. 1408ــ1988.

19) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد للامام الحافظ ابن عبد البر النَّمري، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية.

20) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. طبع ونشر عبد الحميد احمد حنفي. بمصر.

21) إرشاد الساري إلى صحيح الامام البخاري، وبهامشه شرح الامام النووي على صحيح الامام مسلم. الطبعة السادسة، طبعة بولاق، مصر. 1304 هـ.

22) سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الامام السندي، تحقيق الشيخ حسن المسعودي. المطبعة المصرية بالازهر، (1398—1978)

23) فتح المبين بشرح الاربعين، للعلامة الحافظ ابن حجر الهيثمي. ط دار الكتب العلمية بيروت.

24) الترغيب والترهيب للحافظ عبد العظيم المنذري، تعليق المرحوم الشيخ مصطفى محمد عمارة، مراجعة الشيخ عبد الله بن ابراهيم الانصاري. ط المكتبة العصرية. بيروت.

25) سنن ابي داود، طبعة دار الفكر.

26) شرح سبل السلام على بلوغ المرام من أدلة الاحكام، للإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني. ط. الرابعة. دار إحياء التراث العربي.

27) فقه السنة للسيد السابق. نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

28) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ. تاليف الشيخ منصور علي ناصف، ط. الرابعة، ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي.

29) المقدمات الممهدات، تاليف أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي الجد. تحقيق الاستاذ الدكتور محمد حجي، ط دار الغرب الاسلامي. بيروت.

30) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن احمد ابن رشد الحفيد، ط. مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

31) القوانين الفقهية للشيخ ابن جُزَي، ط ثانية، مطبعة الأمنية، 1377

32) جواهر الإكليل، شرح العلامة الشيخ صالح عبد السميع الأبي الأزهرى على مختصر الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك. ط دار الرشاد الحديثة.

33) شرح كفاية الطالب الرباني، للإمام أبي الحسن على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، طبع عبد الحميد احمد حنفي، مصر.

34) الشرح الكبير للشيخ احمد الدردير على مختصر الشيخ خليل، ط. دار إحياء الكتب العربية.

35) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الامام مالك للشيخ احمد الدردير، ط دار المعارف بمصر 1392.

36) شرح الإمام ابي عبد الله محمد التاودي على منظومة تحفة الحكام في فقه القضاء والأحكام. مطبعة حجازي بالقاهرة.

37) العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، تاليف شيخنا محمد بن عبد الوهاب ابن عبد الرازق المراكشي. ط إدارة المنشورات الدينية بدولة قطر. 1397—1977

38) المعيار المُعْرِب، والجامع المُغْرِب عن فتاوى أهل افريقية والاندلس والمغرب. تحقيق جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية 1401—1981.

39) النوازل الصغرى للفقيه المحقق الشيخ محمد المهدي الوزاني، تحقيق وطبع وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية : 1412—1992.

40) شرح ميارة الكبير على نظم المرشد المعين.
41) زاد المعاد في هدي خير العباد للامام الشهير، العلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية، الطبعة الثالثة 1392ـ1973.
42) تهذيب سيرة ابن هشام للاستاذ عبد السلام هارون. ط المجمع العلمي العربي الاسلامي، بيروت.
43) فقه السيرة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط. الثانية دار الفكر للطباعة والنشر.
44) المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها : للاستاذ الدكتور محمد يسف. ط. 1412ـ1992.
45) نور اليقين في سيرة خير المرسلين للشيخ محمد الخضري.
46) إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء للشيخ محمد الخضري.
47) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تاليف الإمام الحافظ القاضي عياض السبتي، تحقيق وطبع وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية.
48) الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب لمؤلفه الامام الشهير ابراهيم بن فرحون. ط. مكتبة دار التراث. القاهرة. تحقيق الدكتور محمد الأحمدي ابو النور.
49) نيل الابتهاج بتطريز الديباج للشيخ احمد يابا التنبكتي. ط . مكتبة دار التراث. القاهرة تحقيق الدكتور محمد الأحمدي ابو النور.
50) الإعلام بمن حلَّ مراكش وأغمات من الأعلام، للفقيه القاضي الشيخ العباس بن ابراهيم المراكشي. المطبعة الملكية الرباط، تحقيق ذ. عبد الوهاب بنمنصور.
51) مباحث في المذهب المالكي، للاستاذ الدكتور عمر الجيدي : الطبعة الاولى 1993.
52) كتاب الأعلام لخير الدين الزركلي : الطبعة العاشرة 1992 ـــ ط. دار العلم للملايين.
53) وفيات الأعيان لابن خلكان : ط المطبعة الميمنية بمصر.
54) البداية والنهاية للحافظ ابن كثير : ط. دار الفكر ـــ بيروت
55) كشف الظنون لحاجي خليفة. ط. دار الفكر : 1402ـ1982.
56) إيضاح المكنون للبغدادي : ط دار الفكر.
57) شجرة النور الزكية لابن مخلوف.

هدية العارفين لمؤلفه اسماعيل باشا البغدادي. ط. دار الفكر 1402 /1982.

58) طبقات الشافعية لأبي بكر هداية الله الحسيني. تحقيق وتعليق الاستاذ عادل نويهض. دار الافاق الجديدة ـــ بيروت.
59) النبوغ المغربي في الادب العربي : للاستاذ المرحوم الشيخ عبد الله كنون ط الثالثة.
60) علوم البلاغة للشيخ للمرحوم الشيخ احمد مصطفى المراغي. ط. الخامسة نشر المكتبة المحمودية التجارية.
61) شرح الشيخ احمد الدمنهوري على جوهر المكنون، للامام الاخضري في المعاني والبيان والبديع.

62) شرح الشيخ ابن عقيل على الفية ابن مالك في النحو.
63) مكرر) شرح التلخيص في علوم البلاغة، للامام جمال الدين القزويني، وتخريج شواهده، للاستاذ محمد هاشم دويدري، نشر دار الحكمة بدمشق.
64) مغني اللبيب لجمال الدين ابن هشام الانصاري.
65) قطر الندى وبل الصدى لابن هشام الأنصارى، ومعه سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى. للاستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد.
66) شرح العلامة الشيخ حسن القويسني على منظومة السُّلَّم للعلامة الاخضري.
67) المنطق التطبيقي للفقيه العلاَّمة المرحوم الشيخ العربي اللوه. ط تطوان 1975.
68) الاحكام السلطانية في الولايات الدينية للعلامة الشيخ أبي الحسن علي الماوردي ط. دار الكتب العلمية بيروت.
69) أدب الدنيا والدين. لنفس المؤلف الماوردي.

فهـرس المـوضـوعـات

انتهى الفهرست، والحمد لله